منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

الاتجاه الفوضوي في فلسفة سارتر

عبد الحي أزرقان

مسائل فلسفية

الاتجاه الفوضوي
في فلسفة سارتر

الاتجاه الفوضوي في فلسفة سارتر

تأليف

عبد الحي أزرقان

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING





بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى
1433 هـ - 2012 م

ردمك 978-9953-87-992-5

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com
بيروت - لبنان

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/ فاكس: 676179 21 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
الهاتف: 537.72.32.76 (212) - الفاكس: 537.20.00.55 (212)
البريد الالكتروني: darelamane@menara.ma

A mon ami et collègue
Philippe-Joseph Salazar

المحتويات

تقديم 9
مقدمة 15

الباب الأول
اعتبار التأسيس مهمة أولى للأنطولوجيا

الفصل الأول: ربط الأساس بالكائن الإنساني 35
- اضمحلال الأساس من حيث هو وجود 35
- الوظيفة التأسيسية للذات لدى هوسرل 41
- التأكيد على الممكن في عملية التأسيس 52
- نقد سارتر لهوسرل: إحلال الفرد محل الذات 59
- نقد التحليل النفسي 67
- قراءة فوضوية للماركسية 72

الفصل الثاني: اختزال الكائن الإنساني في النفي 91
- أصل العدم 92
- البنيات المباشرة 100
- مكانة النفي والبنيات المباشرة في نقد العقل الجدلي 110
- رفض الماهية الإنسانية 130
- البنيات الأساسية 138

الباب الثاني
تسرب الاستلاب إلى التشكيلات الاجتماعية

- رفض الذات الجماعية 157
- رفض الطابع الموضوعي للممارسة 166

- تحديد المجتمع المدني 186
- نقد المؤسسة 200
- نقد النظام الاقتصادي 217
- نقد القانون 227
- نقد الدولة 249
- رفض المؤسسة التمثيلية 267

الباب الثالث
تركيب واحد: الفوضوية

الفصل الأول: تكسير الوساطة غير الإنسانية 287
- ضرورة الثورة 287
- ضرورة العنف 302

الفصل الثاني: فرض الوساطة الإنسانية 317
- القيامة والأخوة 317
- وسط القيامة تنشأ الأخوة 318
- استبدال القسم بالعقد 331

الفصل الثالث: تغييب الرمزي في انسجام المجموعة 349
- إهمال الإديولوجيا 349
- إهمال النسيان 353
- خاتمة 361

البيبليوغرافيا 369

تقديم

عرف سارتر شهرة كبيرة باعتباره فيلسوفا وأديبا وكاتبا ومثقفا. وقد ارتأيت أن التعرض لهذه الصفات، كل واحدة منها على حدة، سيكون أحسن طريقة للتمهيد لهذا العمل الذي كتب له أن يوضع بين أيدي القراء بعد مرور أكثر من عشر سنوات على إنجازه.

سارتر فيلسوفا

أعتقد أن تعدد الكتابات الفلسفية السارترية لم يمنع أبدا الوجود والعدم من تصدر القائمة. ما هو الموضوع الأساسي لهذا الكتاب؟ يعلن الكاتب منذ المقدمة بأنه العدم؛ بأنه الوجود الإنساني؛ بأنه الحرية. تمكن سارتر من بناء موضوع فلسفي خاص به رغم استعارته للمنهج من عند فلاسفة آخرين ينتمون إلى بلاد ولغة أجنبيين. لقد أدرج المنهج المستعار في عنوان كتابه الأول والأساسي فأضاف إليه: دراسة في أنطلوجيا فنومنولوجية. منهج بناه الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل وتبناه مارتن هيدجر. غير أن استعانة سارتر بفلسفات أخرى وتأثره بها لم يمنعه من فرض أصالته داخل هذا الحقل المعرفي عبر فرضه لموضوع من بنائه هو: الحرية. الحرية وحدها، في نظره، تستحق أن تكون موضوع الفكر الفلسفي، لأنها هي وحدها التي تجعل الوجود في نهاية المطاف يحصل على شهادة وجوده. إنها وحدها السبب في وجود الحيرة والطمأنينة داخل الوجود، إنها وحدها المحققة للبعد الأساسي للوجود: معناه. وكم هي جميلة الكلمة اللاتينية المقابلة للكلمة العربية معنى، لأنها تفيد الدلالة والاتجاه في آن واحد. إنها تلم بالمعضلة التي يطرحها الوجود. نقول بتعبير أصح إنها محاولة للإلمام بمعضلة الوجود ليتوقف توفيقها، في نهاية المطاف، عند تقديم الشهادة على وجود الوجود.

غير أن محدودية الحرية على المستوى الأنطولوجي والميتافيزيقي لا تمنعها من أن تكون، على المستوى العملي، القوة الأساسية للانغماس في الوجود، ولكن أيضا وبالخصوص للطفو فوق الوجود. أعتقد أن سارتر استطاع أن يصوغ أبلغ جملة

للتعبير عن الإقرار بالحرية والدفاع عن الحرية والامتثال للحرية؛ جملة ستفرض اسمه عبر التاريخ في لائحة المنشغلين بمسألة الحرية، إن لم نقل في الصف الأمامي لمدركي اقتران الوجود الإنساني بالحرية؛ ويتعلق الأمر بالجملة الشهيرة: «الإنسان محكوم عليه بالحرية». تشكل الحرية إذن الصفة الأولى والصفة الأساسية للإنسان؛ عنها تصدر كل الصفات الأخرى، ومن أجل تجسيمها تعمل كل الصفات الأخرى. وأجد نفسي مضطرا هنا للقول إن استعمالي لكلمة صفة بصدد الحرية لدى سارتر جاء نتيجة محاولتي لتقريب المعنى من القارئ. لأن الصفة تضاف إلى الموصوف، والحرية، حسب المنظور السارتري، لا تضاف إلى الإنسان، الحرية هي الإنسان والإنسان هو الحرية.

خطأ ووهم ونفاق وخطر، حسب سارتر، أن يسعى الإنسان إلى استعباد الإنسان، مادام أنه كائن محكوم عليه بالحرية. كائن يستمد شعوره بالحرية وتوقه إليها من صميم ذاته. لا يكون الإنسان في حاجة إلى التأثير الخارجي لينتبه إلى كونه حرية، ليتأكد من أنه حرية، ليعمل على أن يظل حرية. أستحضر هنا فكرة لهوبز في تفسيره لسبب إقرار الإنسان بقوته هو وبضعف الآخر الذي يدخل معه في صراع مميت. ينتبه الناس حسب هوبز إلى تفوق الآخرين في مجال الفكر والبلاغة والمعارف، ولكنهم يجدون صعوبة في الاعتقاد بوجود أناس حكماء مثلهم، والاعتراف لهم بتفوقهم، لأنهم يرون فكرهم الخاص من قريب ويرون فكر الآخرين من بعيد[1]. يمكن القول بالشيء ذاته فيما يتصل بالحرية، وبشكل أقوى. يتأكد الناس باستمرار من حرية الآخرين، ولكنهم لا يرغبون أبدا في الاعتراف بها، لأنهم ينظرون إليها دائما انطلاقا من مصلحتهم الشخصية. هكذا تبدو لهم حرية الآخر تافهة ومزعجة ومهدِدة، لا ينبغي الاعتراف بها أبدا، بل يجب وضعها تحت سيطرة حريتهم الخاصة.

شكل الدفاع الأصيل عن الحرية المرجعية الأولى في مناقشة سارتر للتيارات الفكرية والفلسفية الأخرى التي عرفها عصره وفي مقدمتها الماركسية، خاصة حينما عرفت هذه الأخيرة نجاحا كبيرا على المستوى العملي. وإن اعتبرها سارتر فلسفة لا يمكن تجاوزها، وفلسفة تمثل العصر بامتياز، فذلك لأنها مدته، كما نوضح

(1) انظر كتاب هوبز الليفياتون، الفصل المتصل بالوضعية الطبيعية للناس فيما يخص بهجتهم وبؤسهم.

الفكرة بإسهاب في هذا الكتاب، بالأداة العملية الأساسية لتجسيم الحرية. ما هي هذه الأداة؟ إنها الثورة. تمكن الثورة من مغادرة عالم الأخلاق المجرد نحو العالم الملموس للسياسة لتحقق تركيبا بينهما ينتفي فيه التجريد والفظاعة تاركين المجال للقيم الأصيلة. وحدها الثورة تحرر من العبودية، ووحدها الثورة تسمح بتوطيد العلاقات الإنسانية الأصيلة والكاملة إلى درجة تحقيق الانصهار بين حريات متعددة ومختلفة. من هنا تأتي ضرورة الثورة في نظر سارتر داخل أي مجتمع من المجتمعات الإنسانية واستمراريتها عبر مختلف المراحل التاريخية التي يمر منها. لا علاقة لتصور سارتر لاستمرارية الثورة هنا طبعا بالتصور التروتسكي لأن الثورة لديه تكون ناجعة وصالحة أثناء حصولها وخلال وقت وجيز بعد خمودها. تبقى الثورة حسب التصور السارتري، في نهاية المطاف، مقرونة بالانتفاضة. فاستمرارية الثورة لديه تفيد الحفاظ على الانتفاضة داخل المجتمع الواحد، ونقلها إلى مختلف المجتمعات الأخرى، بمعنى أن تتم في إطار الصيغة ذاتها، أي في شكل انتفاضات.

اعتمدت كثيرا على هذه النقطة لتصنيف سارتر في إطار الاتجاه الفوضوي ولتحديد طبيعة فوضويته. وأستغل هذا التقديم لأقول بأن نظرتنا السلبية والاستخفافية إلى الفوضوية داخل الموقف السياسي لن تمنعنا من الرجوع إلى سارتر، ولم لا للإشادة به، حتى في إطار الدفاع عن الديمقراطية خاصة في المرحلة الحالية الموالية لسقوط جدار برلين ونهاية الحرب الباردة[1]. لقد أصبح الساهرون على حماية الديمقراطية، على المستوى النظري والعملي معا، يسيرون، من حيث يدرون ومن حيث لا يدرون، في اتجاه اختزالها في أساسها الكامن في التمثيلية، مهملين تماما أساسها الثاني (وفي كثير من الحالات منددين بمن يدافع عنه ومهاجمين على من يمر إلى تطبيقه) الذي لا يقل أهمية وقوة في ضمان وجودها، ألا وهو الأساس المرتبط بالحق في الاعتراض والتعبير الواضح والفعلي عن الرفض.

(1) كم أصبح هذا المصطلح كثير الاستعمال في وقتنا الحاضر لوصف العلاقات الدولية في النصف الثاني من القرن الماضي. ولكن لا يعمد مستعملوه إلى تحديد مقابل الحرب الباردة في المرحلة الحالية. لا شك أن مصطلح العولمة حل محل المصطلح القديم وتمكن من حذف مصطلح الحرب في وصف العلاقات الدولية. ولضمان اندثار كلمة الحرب من الخطاب المتصل بالعلاقات الدولية تتم الاستعانة بمصطلح آخر لإخفاء حقيقة تلك العلاقات، ألا وهو مصطلح الديمقراطية.

ليس من الضروري أن نكون فوضويين للاستمتاع بفكر سارتر والاستفادة منه. يكفـي أن ننخـرط فـي هـذا التيـار المدافـع عن الديمقراطية حتى يصبح سـارتر مهما ومفيدا ومطمئنا لحماية الديمقراطية، بالضبط، من التحول إلى تيار، وجعلها تحافظ علـى أهـم ميـزة أخذتهـا مع نشـأتها لدى اليونان، أي أرضيـة تترعرع فيها الإمكانات التي تضمن للحرية بأن تتجسم باعتبارها حرية.

سارتر أديبا

يعتبر سارتر من الفلاسفة القلائل الذين جمعوا بين المفهوم والحكي والصورة لتطوير الموضوع الذي شغل فكره طول حياته والمتمثل كما قلنا في الحرية. جمع سارتر بين الفلسفة والأدب قناعة منه أن في هذا الاختيار السبيل الأمثل لتتبع الموضوع في مختلف مجالات الحياة الإنسـانية والعمل في الوقت ذاته على تعميق وتعميم الأفكار التي يدافع عنها. وحتى تكون الفائدة أشمل فإن فيلسوفنا سيعمد إلى التنويع داخـل الأدب ذاتـه فيتنقـل بيـن الروايـة والمسـرح. ولقد نجح فعلا فـي المهمة التي شرطها على نفسه، فأصبحت الرواية والمسرحية في فرنسا موظفة للإقرار بأن الإنسان محكوم عليه بالحرية، وأن الاضطهاد لا يمكن أن يكون قدرا. إن الاضطهاد فعل حر وتأملي يهدف إلى الظلم والعدوان، والتصدي له مسؤولية وواجب بين أيدي الحرية. مسؤولية وواجب المضطهَد أولا، ومسؤولية وواجب كل من ينشغل بالكلمة والفكرة ثانيا. هكذا جسم سارتر أحد المفاهيم الأساسية التي عرفها القرن العشرون: الأدب الملتـزم. ينبغـي أن تختـرق الرواية والمسـرحية والقصيدة عالم المضطهَدين لوصف معاناتهـم فـي أبسـط تفاصيلهـا وتبيان مسـؤولية المنكلين بالحريـة وخالقي الوضعية القهريـة الإجراميـة المأسـاوية التـي يوجـد فيها المظلومون. ولتكتمـل وظيفة الكلمة والفكرة يكون على الكاتب أن يمر إلى المرحلة الثالثة، مرحلة التركيب، حتى يقف بجانب المغلوبين على أمرهم ويعبر وسطهم عن تبنيه للواجب الذي تفرضه عليهم الحريـة، وذلـك بإنـارة الطريق واقتراح السـبيل الحق والواحد والأساسـي والمحتوم لإبدال وضعية الاستغلال والاستلاب بوضعية التحرر. غاية الكتابة الأدبية هي تعميم مسـؤولية وواجـب الجميـع، الكامنيـن أولا فـي التخلص من مختلف الأشـكال التي يأخذها سـحق الحرية، وثانيا في شـق الطرق (بل الطريق) المؤدية إلى ترسـيخ القيم الإنسانية المطابقة للحرية: المساواة والتضامن والتآخي.

سارتر مثقفا

كان سارتر مثقفا بالمعنى الكامل للكلمة. إنه وظف الكلمة والفكرة في الدفاع عن القيم الإنسانية النبيلة باعتباره إنسانا. لم يأخذ أبدا موقفا معينا انطلاقا من مصلحته الشخصية أو الوطنية أو القارية أو الحضارية. كانت مرجعية مواقفه دائما هي إنسانية الإنسان. لقد وقف بجانب المضطهَدين حتى وإن كان المضطهِدون من أهله. ويبقى موقفه من الثورة الجزائرية ومناضليها مثالا بارزا وقويا في باب نصرته للمظلوم. ستظل الرسالة التي بعث بها إلى المحكمة بمناسبة محاكمة صديقه جونسون ومجموعته مفسرا فيها غيابه عنها ومعبرا عبرها عن المساندة غير المشروطة لموقفهم الإيجابي من الثوار الجزائريين، عبارة عن شهادة أصيلة على صدق ونبل موقفه من المظلومين. إنه موقف صاغه سنوات كثيرة قبل هذا الحدث في أحد أشهر كتبه الفلسفية حيث يقول: «لا يجب أن تنضم إلى أولئك الذين يلعبون بالشر وإنما إلى جانب أولئك الذين يعانون منه»[1].

كان وعيه العميق والحاسم بالدور المنوط بالمثقفين في خدمة القيم الإنسانية وراء تأسيس المجلة الشهيرة: الأزمنة الحديثة، وكذلك وراء كتابته لسلسلة من الدفاتر أعطاها عنوان الوضعيات. كانت الغاية مرة أخرى من وراء النشر تحت هذين العنوانين هي إتمام وتعميم وظيفة الكلمة والفكرة الكامنة في التنديد بالاضطهاد والحث على التحرر. لم يكتف سارتر بتأسيس مجلة. لقد اقتحم مجال الإعلام فتحمل مسؤولية تسيير جريدة قضية الشعب (La cause du peuple) وراح يوزعها في بعض المناسبات بنفسه. كما عمد أيضا إلى تجديد انطلاقة إحدى أشهر الجرائد الفرنسية المعروفة باستمالتها للشباب، وأقصد جريدة التحرير (Libération).

ولا يمكن، طبعا، تقديم صورة عن سارتر المثقف دون استحضار وقفاته في الشارع بجانب المتظاهرين المدافعين عن قضية معينة ذات علاقة بمواجهة أعداء الحرية وأعداء الإنسانية وأعداء التاريخ[2]. ستظل الصورة التي أخذت له وهو يخاطب عمالا مضربين بشركة رونو أكبر شهادة له على تبنيه لقضية الشغيلين. أضف إلى هذه الوقفات اتصالاته المباشرة وغير المباشرة بمسؤولين سياسيين كبار للتعبير لهم

---

(1) - Jean Paul Sartre: Cahiers pour une morale.

(2) أعبر هنا عن موقف سارتر بطبيعة الحال.

عـن عـدم رضـاه عـن مواقفهـم تجاه مواطنيهـم ومطالبتهم بالتراجع عن ممارسـاتهم المنافية للحرية.

أعتقـد أن هـذه الصـورة التـي قدمتها بصدد سـارتر باختصار شـديد (إن لـم أقل باختـزال) تعفينـي مـن المرور إلى تبرير نشـر مثل هـذا الكتاب، خاصة باللغة العربية وداخـل العالـم العربـي. يكفـي القـول إنه فيلسـوف وكاتب ومثقف انشـغل بالكلمة والفكرة باعتباره إنسانا ومن أجل خدمة الإنسانية. إنها أسمى وظيفة يمكن أن تستند للكلمة والفكرة تلك الكامنة في جعلهما تتوحدان بالإنسان لتخدما إنسانية الإنسان. ذلك لأن الإنسان، في نهاية المطاف ليس أنا فقط ولا آخر فقط. الإنسان كما قاربه سارتر كل لا يتجزأ رغم التجزؤ الملازم لوجوده.

«Tout homme est tout l'homme».[1]

(1) *Jean Paul Sartre, Les mots.*

مُقدّمة

إن الدراسات التي أنجزت بصدد فلسفة سارتر متعددة ومتنوعة، منها ما يظل في مستوى الشرح والتبسيط، ومنها ما يرقى إلى مستوى القراءة والتأويل. وقد لاحظنا أن هذه الأخيرة لم تتطرق إلى الموضوع الذي وقع عليه اختيارنا حتى وإن كانت تتم الإشارة إليه في حالات قليلة. لقد اهتمت القراءات التي تناولت فكر سارتر، على العموم، بتبيان وجود أو عدم وجود الاستمرارية بين كتاباته الأولى ومؤلفاته الأخيرة، أي الدفاع عن وفائه للوجودية أو عن اعتناقه للماركسية وخلق نوع من التركيب بينهما.

يسعى عملنا هذا بدوره إلى إثارة الطابع الاستمراري لفكر سارتر، ولكنه يعمل مع ذلك على إبراز مستوى أهم لا يسمح بتوضيحه الاهتمام الأول، مستوى يجعلنا نفهم المكونات الداخلية لفكر سارتر عبر تفكيك مفاهيمه وأسسه وأفكاره وغموضه، ويعفينا من عملية المقارنة التي تغفل في كثير من الأحيان ما هو أساسي لتتعامل مع ما هو ظاهري وعام.

يبدو للوهلة الأولى أنه من الصعب القول بوجود توجه فوضوي في فلسفة سارتر خاصة وأنه لا يثير في أي كتاب من كتبه الفلسفية تأثيرا ما للحركة الفوضوية على فكره، ولا رغبة في المساهمة في تطوير هذا الاتجاه. غير أن التحليل المفصل لمجموعة من المفاهيم التي يعتمد عليها في تطوير فكره يجعلنا نستخلص أن الاتجاه الفوضوي يشكل منطلق فلسفته ونهايتها.

لا تتحقق الحرية فعلا، في نظر كاتب نقد العقل الجدلي، إلا في الفترات التي تستغرقها الثورة، ولهذا ينبغي أن ينحصر إبداعها في خلق شروط التمرد، وليس في تقديم إمكانيات الاستقرار، بمعنى آخر، ينبغي أن ينحصر عملها بالدرجة الأولى في الهدم. بهذا التأكيد يعطي سارتر طابعا خاصا لفوضويته يتميز به عن باقي المفكرين الفوضويين الذين عرفهم تاريخ الفلسفة والفكر السياسي. يقترح الفوضويون على العموم شكلا من التنظيم يكون، في نظرهم، بمثابة أحسن إطار تتحقق فيه حرية

الفرد وإنسانيته بشكل كامل. فشترنر مثلا، أحد كبار المدافعين عن الحرية الفردية والرافض لكل المؤسسات من حيث هي مجرد أشباح ومن حيث هي عدوة الفرد، ينتهي إلى القول بتأسيس «جمعيات» تضع حدا لسلطة الفرد «الإقصائية»، كما أن برودون الذي يبحث عن إمكانية وضع نهاية للسلطة وللملكية الخاصة باعتبارهما أصلي العنف والاستغلال، لا يتردد، في نهاية المطاف، في تقديم شكل من التنظيم الاجتماعي يقوم على التعاضد والتضامن.

يتجنب سارتر مثل هذه النهاية في مختلف كتاباته السياسية والفلسفية والأدبية. صحيح إنه يتكلم أحيانا عن الاشتراكية باعتبارها مستقبل الإنسانية، لكنه لا يحدد الأشكال الفعلية للتنظيم الذي ستتحقق فيه تلك الاشتراكية. إنه يعتنق فكرة الفوضويين القائلة بإنهاء استغلال الإنسان للإنسان، دون تكليف نفسه عناء عرض وجهة نظره فيما يخص سير المجتمع الذي سينتفي فيه الاستغلال والاضطهاد. إنه لا يصف المجتمع المثالي أو مجتمع الحلم، لأنه لا يهدف في العمق سوى إلى تحديد شروط إمكانية قيام مثل ذلك المجتمع، هذا بالإضافة إلى أن الشروط التي نستخلصها من فحصه للكائن الإنساني على المستوى الأنطولوجي تظل محدودة جدا بالمقارنة مع الشروط التي يتوخى تحقيقها على مستوى التاريخ، إن لم نقل تتنافى معها.

قد تؤدي بنا قراءة سارتر للبنية التحتية للمجتمع إلى اعتباره بمثابة ماركسي إنساني يرفض العلاقات الاجتماعية المرتبطة بنمط الإنتاج الرأسمالي نظرا لما يترتب عنها من استلاب للإنسان، حيث يتحول إلى آلة ضمن الآلات التي يقتضيها النظام الاقتصادي السائد. غير أن تعميم نقده على جميع الهيئات التي تحقق وحدة ما بين الأفراد يضع فكره خارج إطار المذهب الإنساني. لا وجود لفيلسوف يختزل المجتمع بأسره في الاستلاب بالشكل الذي نجده عند سارتر. فلقد عودنا معظم الفلاسفة على التمييز داخل المجتمع، أو لدى الإنسان، بين جوانب سلبية يترتب عن سيطرتها على الفعل الشر والظلم والصراع فتستدعي بذلك المواجهة، وبين جوانب إيجابية تستحق العناية والتعميق، لأنها تسمح بمنح السيادة للنظام القائم على الخير والعدالة والاستقرار والتحرر. أما سارتر فإنه يختزل كل العلاقات المتبادلة بين الذوات داخل المجتمع في الصراع، ويختزل كل أشكال الوساطة الاجتماعية في العنف.

يتعارض المجتمع كما هو محدد في نقد العقل الجدلي في مجمله مع الحرية

الفردية. تتحول كل وساطة إلى عامل للاستلاب بمجرد ما تأخذ طابع الموضوعية داخل المجتمع. وبهذا يخرج سارتر عن إطار الفكر السياسي الهادف إلى التنظيم والاستقرار.

يؤكد مختلف المنظرين في هذا الصدد على تأسيس الهيئات التي تؤدي وظيفة الوسيط لضمان التجانس داخل الحياة الاجتماعية. إن الاختلافات المتعلقة بتأسيس الوسائط ودعم سيرها لا تمنع المنظرين في المجال السياسي من الإجماع على فكرة ضرورة قيام مجموعة من الهيئات لضمان التنظيم الاجتماعي. فحتى الماركسيون أنفسهم لا يرفضون الوسائط الموضوعية والمستقلة قبل وبعد تحقيق الاشتراكية. إنهم يعترفون، رغم الاختلافات الموجودة بينهم، بعدم إمكانية تفادي سلطة موضوعية خارجية يخضع لها الفرد حتى وإن كان لا يساهم في تأسيسها.

لا يهتم سارتر بدراسة الإمكانات المناسبة لممارسة السلطة، لقد أعطى لنفسه مهمة التدليل على أن كل الهيئات الاجتماعية القائمة بدور الوسيط بين الفرد والكل المجتمعي تنتهي في آخر المطاف إلى توجيه الإنسان واضطهاده واستغلاله. ينبغي، في رأيته، رفض كل هيئة سلطوية لتحل محلها وساطة إنسانية محضة لا يمكن تجسيدها إلا عبر تنظيم مجموعات حية مرتبطة فيما بينها بطريقة حية، شرط لا يتحقق إلا في الفترات التي تستغرقها الثورة أو الانتفاضة.

لعل انتقاد سارتر للقانون، كمثال من بين الأمثلة التي سنتناولها في تطوير موضوعنا، يوضح بما فيه الكفاية رفضه لفكرة الوساطة. يكمن معيار النقد في مجال القانون في الفكرة التي ينبني عليها فكر سارتر، وهي فكرة أساسية بالنسبة للاتجاه الفوضوي، ونعني شفافية الممارسة الفردية ووحدتها باعتبارها نموذجا للتنظيم المجتمعي والإنساني. فما دام القانون يفرض نفسه على الفرد من الخارج – ما دام وساطة – فإنه يخدم الغيرية، ومن ثمة ينبغي رفضه. وفي الحالة التي يمكن أن ينبثق فيها القانون من الفرد ذاته فإنه ينتفي لكونه سيتجسد في كل ممارسة فردية. ينحصر التحليل السارتري للقانون في عملية البرهنة على جانبه الاستلابي داخل المجتمع الذي تسوده الغيرية، وعلى لا جدواه داخل مجتمع قائم على الوحدة أو التوحد. تظل نظرته إلى القانون وفية للأسس المقدمة في الوجود والعدم، إذ يفرق الفيلسوف بين قانون مؤسس على العدم وآخر يعطي الأولوية للوجود، مع التأكيد على تطابق

الأول مع مقتضيات الحرية وتعارض الثاني مع تلك المقتضيات. يسمح القانون في الحالة الأولى للحرية بالحفاظ على هويتها ما دامت تتعامل مع الآخرين دون المرور عبر وساطة القانون ومؤسساته، الشيء الذي ينتفي في الحالة الثانية.

إن ما يدعم أطروحة سيادة الاتجاه الفوضوي في الفكر السارتري هو طغيان فكرة الوحدة على التحاليل التي ينجزها في كتاباته الفلسفية والأدبية والسياسية على حد سواء. فالمجتمع المثالي أو النموذجي الذي ينبغي على الإنسان بناؤه لتحقيق الحرية الفعلية، في نظر سارتر، مجتمع وحدوي. تشكل الوحدة في معناها الفوضوي محور الوجود والعدم كله وكذلك (وبالخصوص) محور نقد العقل الجدلي، حتى وإن كان النقاش يبدو متصلا في كثير من الأحيان بتطوير الماركسية، وبتقويم الفكر الجدلي على العموم. نقول الوحدة في معناها الفوضوي لأن تناولها يتم دائما في إطار المجتمع كله أو الإنسانية كلها، وانطلاقا من عناصر مرتبطة بالدرجة الأولى بالإنسان الفرد. تقوم العلاقات الإنسانية التي تحاول الحريات تجسيدها عبر مجهودها المبذول من أجل التحرر على معيار أساسي واحد، هو الوحدة التي يبرهن عليها الفرد في حياته الفردية، ذلك لأن القدرة الإبداعية للإنسان في مجال التنظيم لا تتجاوز، في نظر سارتر، المعطى الأنطولوجي الذي تمثله الوحدة الفردية. يوجه سارتر كل تفكيره، في نهاية المطاف، نحو فحص إمكانية بناء مجتمع الهوية الواحدة (*le même*) بدل الاهتمام بإمكانية تأسيس العلاقات بين الهوية الواحدة والآخر. ولعل سيره في هذا الاتجاه هو الذي جعله يلتحق بالتقليد الذي يسمى على العموم في تاريخ الفلسفة بالتقليد المهمل للقانون في تنظيره للتنظيم السياسي.

إن ما يفسر كذلك سيادة الاتجاه الفوضوي في فلسفة سارتر هو ما يمكن تسميته بالخلط بين المستوى الأخلاقي والمستوى السياسي فيما يخص تنظيم العلاقات الإنسانية. لا شك أن هذا الموضوع قديم، وكان من بين اهتمامات الفكر الفلسفي الحديث ابتداء من كتابات مكيافيل في القرن السادس عشر، ومرورا بهوبز في القرن السابع عشر، وكانط في القرن الثامن عشر وهيجل في القرن التاسع عشر... الخ لكننا سنحاول، مع ذلك، التعرض لهذه النقطة في فلسفة سارتر، لأنها ستساعدنا على تقويم فلسفته في مجال الفعل الإنساني، وعلى ضبط فوضويته بشكل أدق. كما ستسمح لنا بإعادة الاعتبار لأهم إبداعات الفلسفة الحديثة، والتي برهنت مختلف

التجارب التاريخية على ضرورة العناية بها من جديد.

لا ندعي، بطبيعة الحال، أن كل كتابات سارتر تشكل نسقا منسجما يمكن قراءة كل شيء بداخله من منظور فوضوي بدون أي صعوبة وبدون تدقيق. إننا نتوفر على نصوص تنتمي إلى مرحلة بأسرها تؤكد اقتناع الفيلسوف بحتمية الاشتراكية. نصوص ينحصر فيها اختلافه مع الماركسية بالدرجة الأولى في دور الممارسة الإنسانية في ضرورة مجيء هذا الحدث وفي طرق تعجيله. إننا نهدف إلى تبيان كون نقد العقل الجدلي يضع موضع تساؤل مثل هذا الاقتناع بتوجيه البحث نحو شروط إمكانية قيام مجتمع الحلم. بحث ينطلق أساسا من عناصر مقدمة في الوجود والعدم ودفاتر الأخلاق، ويرجع من جديد إلى الأنطولوجيا لتقويم ما هو اجتماعي وتاريخي ثم ينتهي إلى الدفاع عن الفوضوية باعتبارها خيارا سياسيا لا بديل عنه، الشيء الذي يعطي للكتاب الأخير طابعه التركيبي.

وتتأكد أطروحتنا أكثر حينما نعرف أن الجزء الثاني من نقد العقل الجدلي يتناول من جديد مواضيع الجزء الأول نفسها، أي الاستلاب والغيرية والوحدة، انطلاقا من منظور الجزء الأول ذاته، أي فشل كل محاولة تسعى إلى تحقيق وحدة المجتمع بالشكل الذي تقتضيه الحرية.

وإذا كان التوجه الفوضوي يسيطر على الفكر السارتري، فإننا نلاحظ مع ذلك أن معظم الدراسات التي أنجزت بصدده لم تول اعتبارا لهذا الموضوع. وحينما يثيره دارس ما فإنه يكتفي بالإشارة إليه دون تحليل، أو يحاول تبيان طابعه الظاهري للدفاع عن فكرة مناقضة. يصدق الحكم الأول على أوليفيي تود (*Olivier Todd*) مثلا حينما يقول: «لقد كان سارتر فوضويا في العشرين من عمره، وفي الثلاثين وفي الخمسين وفي السبعين. (...) لقد كان طوباويا مجنونا وكذلك فوضويا هادئا، يعذب أحدهما الآخر»[1]. ويصدق الحكم الثاني على توماس فلين[2] (*Tomas Flynn*) الذي أنجز دراسة على موضوع المسؤولية الجماعية في كتابات سارتر رغم تساؤله في المقدمة والخاتمة معا عن إمكانية تطوير هذا الموضوع لدى فيلسوف معروف بدفاعه عن

(1) Todd Olivier, *Le fils rebelle*, éd. Grasset 1981, pp. 154-249. Chicago press-Chicago and London.

(2) Flynn. Thomas R, *Sartre and Marxist existentialism, the test case of collective responsibility*. The University of C.

الفردية وسيره في اتجاه الفوضوية.

لا يعني جمعنا بين تود وفلين فيما يخص هذا الحكم أننا نضع دراستيهما في مستوى واحد من حيث الأهمية. فكتاب الأول لا يرقى إلى مستوى المرجع الشامل والنسقي، لأن الكاتب، وهو صحفي المهنة، يسعى إلى تصفية الحساب مع أحد أفراد عائلته[1] أولا، ومع أحد رواد الفكر الذين أثروا عليه كثيرا في مرحلة معينة. لا يمكن القول إذن إن الكتاب يهتم بالموضوع الذي أثرناه للدراسة ولو في مستوى بسيط جدا.

أما كتاب فلين فإنه يمتاز بعمق التحليل والنظرة النسقية والطابع الأكاديمي. لقد تناول فيه المؤلف موضوع المسؤولية، معتمدا على مختلف المجالات التي كتب فيها سارتر، الأدبية منها والفلسفية والسياسية، ليدافع عن حضور البعد الاجتماعي في فكر كاتب الوجود والعدم، وعن إمكانية بناء نظرية اجتماعية انطلاقا من التوجه الوجودي الذي يمثله سارتر. لا ينكر فلين اصطدامه بالفردانية والفوضوية في كتابات سارتر، ولكنه يلح مع ذلك على أن هذا الجانب لا ينبغي أن يؤدي بنا إلى قراءة فكر سارتر قراءة فوضوية للاهتمام بما يميزه فعلا وهو توفره على العناصر اللازمة لتحديد المسؤولية بالشكل الذي يقتضيه البناء المجتمعي[2].

هناك دراسة أخرى ذات أهمية بالغة أيضا فيما يخص موضوع بحثنا وهي الدراسة التي أنجزها صديقه (وعدوه) ريمون آرون (Raymond Aron)[3]. ربما كان هذا الأخير من المعارف القلائل لسارتر الذين اهتموا بكل جدية بفكره، وحاولوا تصنيفه بكل موضوعية. لقد تمكن آرون، كما يتضح ذلك من عنوان كتابه، من رصد أهم خصائص فلسفة سارتر، أي دفاعها عن الفردانية والعنف والثورة. غير أن الأطروحة التي عمد آرون إلى تطويرها في كتابه هي بالأساس البرهنة على عدم وجود قطيعة بين الوجود والعدم ونقد العقل الجدلي، مما جعله يحصر التحليل في

(1) أوليفيي تود هو زوج بنت نيزان Nizan أحد كبار أصدقاء سارتر. لقد كان هذا الأخير بمثابة صهره حيث أشرف على زواجه ببنت نيزان نظرا للمسؤولية المعنوية التي تحملها اتجاه عائلة كاتب *Aden Arabie*.

(2) انظر بالخصوص الفصل الأخير من كتاب فلين (Flynn) الذي يحمل العنوان الآتي: الوجودية كنظرية اجتماعية، ص 205.

(3) Aron Raymond, *Histoire et dialectique de la violence*, éd. Gallimard, 1973.

هذين الكتابين وبالخصوص الثاني منهما. هذا بالإضافة إلى أن الإشكال النظري الذي كان يهم آرون عند دراسته لنقد العقل الجدلي لم يخرج عن الإطار الذي انشغل به دائما في فلسفة التاريخ ألا وهو الدفاع عن الاتجاه القائم على الفهم في دراسة الظاهرة التاريخية في مقابل الاتجاه القائم على التفسير.

إذا ما استثنينا هذه الدراسة السالفة الذكر التي تمس الموضوع الذي اخترناه للبحث، ولكن دون أن تطوره، فإن باقي الدراسات التي اهتمت بفكر سارتر تنقسم إلى ثلاثة توجهات: توجه يدافع عن الفيلسوف ويرى في كتاباته حضورا للعناصر اللازمة لبناء أخلاق وسياسة قائمتين على الواقعية، وتوجه يلحق فلسفته، والوجودية على العموم، بالفكر الليبرالي، وفي الأخير توجه يصنفه في إطار الماركسية رغم إثارة أصحابه لمجموعة من الجوانب تجعل ماركسيته، في نظرهم، تكتسي طابعا خاصا يرجع بدون شك إلى بدايته الفلسفية.

يمكن أن نذكر كلا من سيمون دوبوفوار (Simone de Beauvoir)[1] وفرانسيس جونسون (Francis Jeanson)[2] وتوماس أندرسون (Thomas Anderson)[3] في إطار التوجه الأول باعتبارهم مدافعين عن توفر فكر سارتر على الأسس اللازمة لبناء الأخلاق. ويبقى أندرسون أكثر دفاعا وأشد حسما من الآخرين فيما يخص تطوير التصور السارتري الإيجابي للأخلاق، حيث يذهب إلى حدود اعتبار كتابه أكثر إحاطة من غيره بالموضوع[4]. أما جونسون ودوبوفوار فإنهما يجدان في نهاية المطاف صعوبة في الدفاع عن أطروحتهما بشكل واضح ومريح. يقر كلاهما بوجود أسس أخلاق واقعية في الوجود والعدم، ولكنهما يلجآن معا إلى مصطلح الغموض كنعت مناسب لهذه الأخلاق. ويتعلق الأمر بالغموض، حسب الدارسين، لأن الإنسان يُحمِل نفسه رسالة تحقيق غاية مثلى (إنسانية كل الإنسانية) تقتضي قوة إيجابية وبناءة في الوقت الذي يظهر فيه على المستوى الأنطولوجي كائنا تختزل حريته في النفي والهدم. غير أن إمعان النظر في الوجود والعدم وفي باقي كتابات سارتر يبين لنا أن لجوء الناقدين

(1) Beauvoir (de) Simone, *Pour une morale de l'ambiguïté*, éd. Gallimard, 1948.

(2) Jeanson Francis, *Le problème morale et la pensée de Sartre*, éd, Seuil, 1971.

(3) Anderson. T, *The foundation and structure of sartrean Ethics*, ed. Regents Press of Kansas. 1971.

(4) Cf. ibid., p. 15.

إلى كلمة غموض ما هو إلا وسيلة لعدم الاعتراف بالنتيجة التي تؤدي إليها أسس الفعل التي يدافع عنها سارتر.

يمكن الإشارة، فيما يخص تصنيف فلسفة سارتر في الفكر الليبرالي، إلى كل من لوكاش (Lukacs)[1] وشوارتز (Schwartz)[2]. تظل فكرة إنجلز (Engels) المعبر عنها في كتابه لدفيك فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية والقائلة بأن الفلسفة لا يمكن أن تكون إلا مثالة أو مادية، هي معيار لوكاش في تناوله لوجودية سارتر. تصنف هذه الأخيرة في نظره في المثالية لأنها تحاول أن تجد طريقا ثالثا مع إهمال الشروط التاريخية والاجتماعية للكائن الإنساني. وكل فلسفة تجعل من الحرية الفردية موضوعها الرئيسي فإنها تصنف نفسها في حقل الفكر البرجوازي الليبرالي. ويقيم لوكاش، انطلاقا من هذا المبدأ، علاقة بين سارتر وكانط فيما يتصل بتصورهما للأخلاق[3].

يسير كتاب شوارتز في الاتجاه ذاته الذي يسير فيه لوكاش ويعتبر أن كل اهتمام أعطي للذاتية فهو بمثابة خاصية للفكر البرجوازي. هكذا فإن قراءة سارتر للماركسية لا يمكن أن تكون في نظره إلا ليبرالية. «تندرج الفلسفة السارترية المتعلقة بالحرية في تقليد الفلسفة الليبرالية البرجوازية التي نالت أهمية بالغة منذ مائتي سنة»[4]. ينجز شوارتز دراسته لبعض المواضيع الواردة في نقد العقل الجدلي لتبيان عناصر الفكر البرجوازي الحاضرة في الدراسة السارترية للمفاهيم الماركسية، ومن ثمة، تسجيل تشويهها للواقع الذي تطبق عليه.

هناك في الأخير القراءات التي تحاول أن تبين التأثير الإيجابي للماركسية على سارتر وتبنيه لها باعتبارها وسيلة لإيجاد مخرج للصعوبات التي اعترضته في المرحلة الأولى من فكره. يمكن الإشارة بهذا الصدد إلى دراسة فرنر (Eric Werner)[5] التي تجعل من موضوع العنف صلة وصل بين سارتر وهوبز فتحاول إقامة علاقة بين

---

(1) Lukacs Georges, *Existentialisme ou marxisme*? ed. Nagel, 1961.

(2) Schwartz Theodor, *J.P. Sartre et le marxisme, Réflexions sur la raison dialectique*, ed. l'âge d'homme, 1976.

(3) CF. Lukacs, *Existentialisme ou marxisme*, p. 127.

(4) Schwartz Theodor, *J.P. Sartre et le marxisme, Réflexions sur la raison dialectique*, p. 9.

(5) Werner Eric, *De la violence au totalitarisme, Essai sur la pensée de Camus et de Sartre*, ed. Calmann-Lévy, 1975.

خضوع الشعب للأمير بعد أن يفوض له مسؤولية وضع نهاية للصراعات الفردية، وبين خضوع البروليتاريا للحزب بعد انتخابه أو قبوله باعتباره ممثلها للدفاع عن مصالحها. ويثير فرنر، لدعم فكرته هذه، تبعية الحزب للرئيس التي يدافع عنها سارتر بالدرجة الأولى في مقاليه: الشيوعيون والسلم وشبح ستالين. هكذا يسمح له هذا التشبيه بقراءة سارتر قراءة من منظور كلياني (Totalitaire).

سنرى عبر تطويرنا لأطروحتنا أن سارتر بعيد كل البعد عن اعتبار الحزب بمثابة «لسان وحيد للثورة»، وعن قبول خضوع الجماهير خضوعا تاما للحزب. تحتل هذه الأخيرة، على العكس، دورا حاسما في تغيير وضعية تاريخية معينة، ويُضمن نجاحها أكثر حينما تكون التلقائية مصدر انطلاقة حركتها. هذا مع الإشارة إلى أن دراسة سارتر لظاهرة قداسة الشخصية تهدف، في نهاية المطاف، إلى توضيح زيف الوحدة التي تعتقد المجموعة أنها قد حققتها عند تذويبها للتعددية في إطار شخصية وساطة ثالثة. وتجدر الإشارة إلى أن سارتر يعيد النظر في مقاليه السالفي الذكر في مقال آخر: الجماهير والتلقائية والحزب حيث يسجل أن نظرته إلى الحزب كانت ناتجة في تلك المرحلة عن «قصور» نظري وعن وضعية تاريخية. لهذا نقول إن المنظور الفوضوي هو وحده صالح لقراءة كتابات سارتر قراءة تتناسب وتصوره للفعل الإنساني.

يمكن أن نذكر، بالإضافة إلى فرنر، ناقدا آخر يسعى إلى البرهنة على التوجه الماركسي لجون بول سارتر وهو توماس مولنر (Tomas Molnar)[1]. يتكلم هذا الأخير عن «ولاء سارتر للماركسية» وعن طوباويته أيضا. وإذا كان مولنر يصنف سارتر في إطار الماركسية والطوباوية في آن واحد فذلك لأنه يعتبر الماركسية، كما هو شأن كثير من الأمريكيين، فكرا طوباويا. لاشك أن دراسة مولنر لسارتر لها أهميتها وتذكر بجوانب كثيرة تساعد على فهم فكر سارتر خاصة تأكيده على الربط بين تصور سارتر للقيم ومنحاه نحو جعل المحايثة توجه كل فلسفته. لكن اقتراحه لقراءة نقد العقل الجدلي باعتباره كتابا يبرر إخلاص سارتر للماركسية يجعله يبتعد عن التوجه الحقيقي لفكر سارتر وعن «لباب» هذا الفكر.

ولا بأس أن نشير إلى دراسة أخرى، مادمنا نتحدث عن «لباب فكر سارتر»

---

(1) Molnar Thomas, *Sartre philosophe de la contestation.*

قام بها موريس كريستون[1] تحت هذا العنوان بالضبط. وهي دراسة يمكن إلحاقها بالصنف الأول من الدراسات التي تثير حضور الفوضوية في بعض مؤلفات سارتر، مثل الشيطان والإله الطيب ثم نقد العقل الجدلي. ولكننا فضلنا إثارتها في استقلالية عن الدراسات الأخرى لأنها تجمع بين توجهات متعددة. إنها تركز، كما قلنا، على التوجه الفوضوي لسارتر ولكنها تذهب في الوقت ذاته إلى إرجاع فشل المشروع السياسي لسارتر إلى إدراجه للعنف في المجال السياسي، وفصله لهذا الأخير عن المجال الأخلاقي. ولا شك أن هذا الفصل ناتج حسب مقال آخر لكرينستون[2] عن الالتقاء الموجود بين سارتر وهوبز. نعتقد أنه من الصعب القول بفصل سارتر بين السياسة والأخلاق، وبالخصوص القول بغلبة الأولى على الثانية. فلعل العكس هو الصحيح، أي إنه يغلب الأخلاق على السياسة، إن لم نقل يختزل الثانية في الأولى، مما يجعله يلتحق بالاتجاه الفوضوي. فنحن نعلم أن الفوضويين يُجمعون، على العموم، على مبدأ توحيد السياسة بالأخلاق ليصبح الفعل خاضعا للقيم الأخلاقية بدل أن يوجه انطلاقا من مبادئ سياسية.

كان هذا تقديما مختصرا جدا لأهم الدراسات التي أنجزت حول الكتابات السارترية. هناك بطبيعة الحال كتابات كثيرة ومتعددة تناولت فكر سارتر لم نعمد إلى ذكرها في هذه المقدمة، وذلك لأنها لا ترقى إلى مستوى ما نسميه على العموم بالقراءة. إنها تحصر مواضيعها في تطوير مفهوم معين عند سارتر أو في شرح كتاب معين من كتبه. وسنتعرض لأغلبها عبر تطويرنا للأطروحة. لقد تبين لنا بعد اطلاعنا على هذا النوع الثاني من الدراسات التي نسميها بالتوضيحية وعلى النوع الأول من الدراسات التي نعتبرها دراسات تأويلية، أن القراءة التي نقترحها غائبة في كليهما. وحينما تثار في بعض الأحيان فإنها تظل في حدود إشارات وأحكام عامة. طبعا ليس هذا الغياب وحده هو الذي يبرر القراءة التي نقوم بها لسارتر. فإذا ركزنا على

(1) Cranston Maurice, *La quintessence de Sartre*, trad. C. Berloty.

(2) Cranston Maurice, *Jean Paul Sartre: Solitary man in a hostile universe*, in Encounter, 1967.

هذا المقال منشور أيضا بالفرنسية مع بعض التعديلات تحت عنوان الإيديولوجيا والفلسفة لدى سارتر:

Idéologie et philosophie chez Sartre, in *Ideology and politics*, Institut universitaire européen, 1980.

توجهه الفوضوي فذلك لأننا نعتبر فكره يسير في هذا المنحى من البداية إلى النهاية، وأن التطـور الحاصـل فـي هـذا الفكر هو تطـور لفوضوية بدأت باعتبارها نتيجة فقط لمجموعـة مـن المنطلقـات الفكرية لتنتهي منسـجمة ومختـارة باعتبارها أفضل إطار لتحقيق الحرية والتحرر.

نقتـرح تصميمـا يبيـن بوضـوح هـذا التطـور ويرصـد فـي الوقـت ذاتـه طبيعـة وخصائص الفوضوية عند سارتر. سنتناول في الباب الأول الذي نقسمه إلى فصلين مسألة الأساس في فلسفة سارتر موضحين ربطه لهذا الأخير بالإنسان من حيث هو فرد يتمتع باستقلالية تامة عن محيطه وعن الآخرين، رغم التقائه المستمر بهما معا. وستعرض في الفصل الأول منه لمجموعة من المفكرين يتناولهم سارتر ذاته لتطوير فهمه لاستقلالية الفرد مثل ماركس وهوسرل وهيدجر. كما سنطرح في الفصل الثاني من الباب الأول مفهوم النفي لتعميق الفكرة السالفة الذكر ذاتها أي استقلالية الفرد، وكذلـك للتأكيـد علـى أن الهـدم هـو النشـاط الوحيد الذي يختزل فيه سـارتر الفعل الإنساني.

سـنتقل في الباب الثاني إلى توضيح التناقض الحاصل بين المبدأين السـابقين والأسـس التي يقوم عليها التنظيم الاجتماعي السـائد، وكذلك التنظيم الذي يقترحه المنظرون السياسـيون على العموم للعلاقات الإنسـانية. سـنبين كيف ينتهي سـارتر إلى اعتبار كل تنظيم خاضع لوسـاطات مسـتقلة عن الأفراد تنظيما يخدم الاسـتلاب والاضطهاد والاستغلال. لهذا نجد تناوله للمؤسسات، كيفما كانت مهمتها وأهميتها بالنسـبة للتنظيـم، يتـم بالدرجـة الأولى للطعن فيهـا والحث على التخلص منها. هذا هو شأن المؤسسات المتمثلة في القانون والدولة والنظام الاقتصادي والبرلمان التي اخترناها باعتبارها نماذج مهمة لتطوير الفكرة.

وسـيكون البـاب الثالـث والأخيـر مخصصـا للاقتراحـات التي يقدمها سـارتر للتخلص من الاستلاب. ارتأينا أن يكون عنوان هذا الباب: تركيب واحد: الفوضوية، مـع تقسـيمه إلـى ثلاثـة فصـول. نتناول في الأول (تكسـير الوسـاطة غير الإنسـانية) مفهومين أساسيين داخل كل تصور يهدف إلى تقويض السلطة وهما الثورة والعنف. وننتقل في الفصل الثاني (فرض الوساطة الإنسانية) إلى عرض العناصر التي يعتمد عليهـا سـارتر لجعـل الإنسـان الوسـاطة الوحيـدة بينـه وبين الآخر. إنـه يحصرها في

ثلاثة: الأخوة والقسم والترهيب. أما الفصل الأخير فإننا نخصصه لنقطتين اثنتين تبينان في نظرنا بشكل سلبي فوضوية سارتر وهما تغييبه للرمزي في تناوله للعلاقات الإنسانية وتأكيده على الفشل باعتباره نتيجة ملازمة لكل مشروع يهدف إلى تنظيم هذه العلاقات.

سنحاول في الخاتمة القيام بتركيب بين مختلف هذه العناصر التي ذكرناها لنوضح كيف أنها تصب كلها في الفوضوية، ونبين طبيعة التصور السارتري للفعل السياسي والسبب الذي يجعله لا يتمكن من تجاوز الفوضوية في تنظيره لهذا الأخير.

الباب الأوّل

اعتبار التأسيس مهمة أولى للأنطولوجيا

ما الذي يسمح لي باعتبار قولي قولا صحيحا؟ وما الذي يسمح لي باعتبار فعلي فعلا قيما؟ أي ما الذي يسمح لي باعتبارهما يخدمان غاية سامية مثل الحقيقة والخير والفضيلة والعدالة... ؟ لقد انشغل سقراط بمثل هذه الأسئلة وعمل على ترسيخها في المجتمع الإغريقي؛ وهي أسئلة تبدو بدون شك بسيطة جدا ولكنها أدت مع ذلك بصاحبها إلى معرفة نهاية مأساوية، حيث حكم عليه بالإعدام لإبرازه لها إلى الوجود ولعمله على نشرها بين الناس الأحرار. ولقد عرف سقراط نهاية مأساوية وسط مجتمع اشتهر بإرسائه للديمقراطية وبدفاعه عنها وعن حق تطوير المكتسبات المادية والمعنوية لكل فرد ينتمي إلى طبقة الأحرار الذين كان سقراط ينتسب إليهم[1]. لماذا أدت مثل هذه الأسئلة بصاحبها إلى مثل هذه النهاية مع العلم أنها، كما قلنا، أسئلة بسيطة جدا يمكن لأي إنسان طرحها وفي أي لحظة؟ إنها في الحقيقة أسئلة عميقة ولا يمكن أن تشكل اهتمام أي إنسان كما قد يبدو الأمر لأول وهلة. إنها أسئلة تعبر عما يصطلح عليه في الفلسفة منذ المرحلة اليونانية مع أرسطو بمسألة الأساس.

لا يعني هذا بطبيعة الحال أن اليونان الذين عرفوا الفلسفة هم أول من كان قولهم أو فعلهم قائما على أساس معين. إن مسألة الأساس خاصية مجتمعية. كلما تمكنت جماعة من الناس من خلق حياة جماعية منسجمة يخضع فيها الأفراد لضوابط تكون من إنتاج الجماعة إلا وكان هنالك ما نصطلح عليه بالأسس. لقد كان الفرد في المجتمع اليوناني مثلا يخضع فعله لما يمليه إله معين في المجال الذي يعمد إلى التصرف فيه. وهو يحرص كل الحرص على الامتثال في تفكيره وفعله لأوامر الآلهة. ويكمن دور التلقين والتكوين في معرفة مختلف الآلهة وما تسمح بالقيام به وما تنهى عن فعله. ويكون التقليد في مثل هذه الحالات هو أفضل وسيلة لترسيخ

(1) هناك من يشك في هذا الأمر، ولكن الشك يتم في الحقيقة نتيجة تأويل قائم على التوجه الفكري لسقراط أكثر مما يعتمد على انتمائه الطبقي. نستحضر هنا ما كتبه نيتشه عن سقراط مثلا في كتابه أفول الأوثان وبالضبط في الفصل المعنون مسألة سقراط.

الأسس المتحكمة في سير المجتمع. لقد كسرت الفلسفة هذه المسألة قبل سقراط مع بروز أول فيلسوف، أي حينما حاول طاليس إعطاء تفسير مغاير للتفاسير السائدة بصدد أصل الوجود. إن الجديد عند طاليس هو تفسير الوجود انطلاقا من عنصر آخر غير العناصر التي كان يفسر بها من قبل. ولكن الجديد عند طاليس هو في الحقيقة أعمق من هذه النتيجة. فالمهم بالنسبة للتفكير الفلسفي لا يكمن في التفسير الذي يعطيه الفيلسوف للموضوع الذي يدرسه بقدر ما يكمن في تلك الطريقة التي ينهجها في التفسير. إن الجديد عند طاليس هو تمكنه من تعليق كل التفاسير التي كانت سائدة من قبل، والتساؤل عما إن كان هناك تفسير آخر. لا يعني هذا بالضرورة الطعن منذ البداية في التفاسير السائدة. كل ما هنالك هو أن الفيلسوف لا يعتبر أن مسألة التفسير مسألة نهائية، فيعمد إلى البحث عما إن كانت هناك إمكانيات أخرى في تأسيس القول والفعل والحكم. إن في هذه المبادرة اعترافا صريحا من الفيلسوف، وكذلك من المجتمع الذي يعيش فيه، أولا بأن سير المجتمع يخضع لضابط أو لضوابط معينة، سواء تم الوعي بذلك أم لم يتم به. ثانيا بضرورة إخضاع مسألة التأسيس للفحص والدراسة ومن ثمة إزالة الطابع الأبدي عليها على مستوى الفكر التنظيري (أي الرسمي) لأن المستوى العملي ومستوى الفكر الحسي يتمكنان من إبطال الأزلية والقداسة المسندتين على العموم إلى الأساس دون الاصطدام مع الهيئات المدافعة عن الأسس السائدة. ثالثا، وهذا هو الأهم، بأن للإنسان حقه في إبداء النظر في الأسس التي يعمل ويفكر وفقها. بل يمكن القول إن ممارسة الفلسفة تفيد توصل الفيلسوف، وبالخصوص المجتمع الذي يعيش فيه، إلى ضرورة قرن مسألة التأسيس بالإنسان. لا يعني هذا بطبيعة الحال أن الإنسان هو الذي يكون دائما موضوع البحث والتفكير في المجال الفلسفي حتى وإن كانت المسألة واردة ضمنيا. إن المقصود هنا هو سعي الإنسان إلى ضبط الأسس التي يقوم عليها فعله وقوله وحكمه كما أشرنا إلى ذلك أعلاه. هكذا تكون الفلسفة اعترافا صريحا بإمكانية (أو بضرورة) إخضاع أي مبدأ للفحص، وذلك طبعا بهدف الإبقاء عليه إن هو أبان على قوة التأسيس، أو بهدف تعويضه إن تبين أنه لا يستوعب مقتضيات المجتمع الذي يسود فيه وطموحات فئات هذا المجتمع.

هكذا يشهد الفكر الفلسفي على رسوخ مبدأ حضاري عميق في المجتمع الذي يجد فيه هذا الفكر اعترافا واهتماما به ودفاعا عنه. نقول عن هذا المجتمع

إنه مجتمع متحضر لأنه يتبنى مقولة تعبر بدورها عن رقي في الحياة المادية والروحية معـا، ويتعلـق الأمـر بمقولـة الصيرورة (التي قـد تعني التطور). ما معنى إدراج مقولة الصيرورة في الحياة الفكرية؟ يعني هذا استعداد المجتمع لتبني، عبر هيئاته وبنياته، الجديد الذي يبرزه بداخله الأفراد أو الفئات الفاعلة في وسطه؛ بل الأكثر من ذلك، إن مثـل هـذا المجتمـع لا ينتظـر حصـول مثل هذا الجديد ليعمل فيما بعد على تبنيه. إنه مجتمع ضد الانتظار، ويحث دائما مختلف الأفراد المكونين له على الفعل، مما يجعل هيئاته تعمل باستمرار على تقوية نفسها وإنماء ذاتها قصد مسايرة نتائج الفعل والتفاعل السائدين بوسطها. هكذا فإن المهم في فكرة الصيرورة ليس هو السير من القبيح إلى الحسن ومن الحسن إلى الأحسن بقدر ما هو الاعتراف بالسير والتحول المجتمعيين، وبكل ما يتضمنه هذا السير من جديد واختلاف وتنوع وتغير.

لا نقصد بطبيعة الحال أن الأمور تسير كلها في مثل هذا المجتمع على أحسن ما يرام، وأن الكل يصفق للمبدأ السالف الذكر، ويرحب بهدوء بكل ما يفرزه مجتمعه من جديد. إن ما نود تسجيله في مجتمع تسود فيه الفلسفة هو منحه للفكر إمكانية ممارسـة ذاته، ومن ثمة إمكانية فرض نتائجه في مرحلة معينة من سـيره، لأن طبيعة العلاقات داخل هذا المجتمع يغلب عليها ما يسمى بالتنافس أكثر مما يغلب عليها ما يسمى بالصراع[1]. يساهم مثل هذا الأمر بشكل قوي في جعل عملية بناء المعنى تنفلت من الإقصاء. يعمل الفكر هنا على تقوية الذات بدل التركيز على إلغاء الآخر، وينشغل بإغناء الإنتاج الذاتي بدل العمل على إجهاض أو محو الإنتاج عند الآخر. إن اكتسـاب إنتـاج مـا (فكـري) للقـوة يمنحه حظوظا كثيرة لاكتسـاح المجال بجوار الإنتاج الآخر أو مكان الإنتاج الآخر.

يمنحنـا تاريـخ الفلسـفة مـا فيـه الكفاية من الأمثلة بصدد طبيعة الفكر الفلسـفي وطبيعة المجتمع الذي يسود فيه هذا الفكر فيما يخص مسألة الأساس. يمكن القول إن تاريخ الفلسفة في نهاية المطاف عبارة عن تاريخ لمسألة التأسيس التي تشكل شيئا واحدا مع ما يسـمى بالمبدأ الأول. لقد تمثل هذا الأخير في مجموعة من العناصر الطبيعية مع الفلاسفة السابقين على سقراط، وفي الخير الأسمى مع أفلاطون، وفي العلـة الغائيـة مـع أرسـطو، وفـي الكوجيتو مع ديكارت، وفي الأنا الترنسـندنتالية مع

(1) CF. Deleuze Gilles, *Qu'est-ce que la philosophie*, ed. Minuit, 1991, p. 84–85.

كانط، وفي الروح مع هيجل، والأنا مع فيخته، والبنيات الاقتصادية مع ماركس والليبدو مع فرويد... الخ. هناك طبعا إمكانية التأريخ لهذه المسألة وفقا لحقبات تاريخية بدل الاعتماد على الفلاسفة كأفراد، فنجد الأساس مقرونا في المرحلة اليونانية مثلا بالموضوع، وفي الفلسفة الحديثة بالذات، وفي المرحلة المعاصرة بالبنيات. هذا مع العلم أن المسألة تبقى مفتوحة وقابلة للتجديد وفق الجديد الذي يفرزه المجتمع والجدية التي يتحلى بها الفكر[1].

لا يعني ما سبق قوله أن البحث في مسألة الأساس تنتهي دائما إلى القول بمبدإ أول معين. فتمشيا مع طبيعة الفكر الفلسفي وطبيعة المجتمع الذي يقوم فيه هذا الفكر يتحمل الفيلسوف كامل مسؤولية تساؤلاته، ويقبل النتائج التي ينتهي إليها في طرحه لموضوع الأساس. هناك من ينتهي إلى غياب مسألة الأساس أو الكشف عن الوهم الذي تحمله، أو لا جدواها، فيضطر إلى الانسجام مع نتائج بحثه ويخصص قوله الفلسفي لتطوير هذه الأفكار المناهضة لمسألة الأساس. لقد انتبه هيدجر إلى هذه الفكرة وسجلها بكل وضوح ودقة في كتابه مدخل إلى الميتافيزيقا حيث يقول: «لا يعني البحث في مسألة الأساس بالضرورة الانتهاء إلى أساس معين»[2]. ولعل الدرس الذي نستخلصه من هذا الأمر هو اقتضاء القول الفلسفي لحرية الفكر ثم سيادتها في المجتمع الذي ترسخت فيه الفلسفة. إن السماح للفيلسوف بالانسجام مع نتائج بحثه كيفما كانت توجهاتها لأكبر دليل على الحرية التي يضمنها المجتمع المدافع عن الفكر الفلسفي. ونلاحظ، برجوعنا إلى تاريخ الفلسفة، أن مسألة نفي الأساس ظهرت بمجرد ما تعمق الفكر الفلسفي وانتشر في المجتمع اليوناني. لقد سار في البداية في هذا الاتجاه كل من السفسطائيين والشكيين. إن نفي الاتجاهين معا لفكرة الحقيقة جاء نتيجة نفيهما لمبدأ أول يتمتع بوجود مستقل عن الإنسان

(1) لا شك أن رفض كثير من المفكرين الغربيين للماركسية كان ناتجا عن اعتبار مسألة التأسيس عند ممثلي هذا الفكر محسومة بشكل نهائي. الشيء الذي يتنافى مع طبيعة الفكر (والحياة) في المجتمع الغربي. وهنا يكمن الفرق بين الرفض الغربي للماركسية والرفض الذي نجده في العالم الثالث خاصة في العالم العربي حيث نلاحظ أن التصدي للماركسية في العالم العربي ناتج بالدرجة الأولى عن تعويضها لأساس معين بأساس آخر، وليس ناتجا، كما هو الشأن لدى المفكرين الغربيين، عن ميلها إلى وضع حد لمسألة تطور الأساس.

(2) CF. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, ed. Gallimard, Coll tel. 1967, p. 19.

يستند عليه هذا الأخير في بناء قوله وفعله وحكمه.

يعلمنا تاريخ الفلسفة أنه في استطاعتنا تمييز ثلاثة تيارات داخل التوجه الذي يعطي أهمية كبرى لإثبات الأساس، وهي تيارات تذهب بها اختلافاتها إلى الابتعاد عن بعضها البعض وأحيانا إلى التعارض التام فيما بينها. ربط التيار الأول الأساس بالوجود والثاني بالكائن الإلهي والثالث بالكائن الإنساني، ونجد أن لكل تيار تصوره للفعل الإنساني يعمل على دحض التصورين الأخريين. ويمكن القول بشكل عام إن الفعل يسير في الحالات الثلاث وفق الوجود الذي ننطلق منه. يتم تحديد غايات الفعل في الحالة الأولى انطلاقا من الطبيعة، وتصدر الغايات حسب الحالات الثانية عن الخالق لتتجسد عبر الفعل الإنساني؛ في حين نجد أن الحالة الثالثة يكون فيها الإنسان هو المتحمل لأكبر مسؤولية في وضع غايات فعله. ولعل النقطة الأخيرة هي التي تستدعي التحليل لتطوير التوجه الفوضوي داخل انطولوجيا جون بول سارتر، مع الإشارة إلى أنه لا ينبغي إهمال تصوره للنقطتين الأخريين، على الأقل لضبط تطور فوضويته.

الفصل الأول

ربط الأساس بالكائن الإنساني

اضمحلال الأساس من حيث هو وجود

لا يولي سارتر لمفهوم الوجود اعتبارا كبيرا حتى وإن أورده في عنوان أول كتاب فلسفي رئيسي يؤلفه (الوجود والعدم). إنه يتناول الوجود في المقدمة فقط، وذلك للإشارة إلى أنه لا يمكن أن يكون موضوعا للتأمل الفلسفي. ويتميز بهذا الصدد عن التقليد ذاته الذي يعترف بتلقي تأثيره، أي عن الاتجاه الفينومينولوجي، وعلى رأسه هوسرل وهيدجر[1]. يثير سارتر مسألة الوجود، من جهة، لنفي كل «ما وراء» قد تُسنَد إليه إمكانات منح الوجود للموجودات، ومن جهة أخرى لاختزاله في مجموع الظواهر التي تتجلى فيها الموجودات. ولهذا سيكون صحيحا كل الصحة القول إن الوجود عند سارتر يساوي الموجود. يبدو من خلال مقدمة الوجود والعدم أن المؤلف يربط هذا الطرح للوجود بمسألة التأسيس، وأنه يطرح هذا الأخير في معنى دقيق جدا وهو البداية والتوجيه والسيطرة. ويمكن تلخيص قول سارتر في الوجود في هذه المقدمة في نقاط ثلاثة:

أ - تظل مسألة الوجود مطروحة لدى سارتر رغم «اختزال (ه) للموجود في سلسلة الظواهر التي تبينه» ورغم العمل على التخلص من «المذهب الثنائي الذي يقيم تعارضا داخل الموجود بين الظاهر والباطن». هناك شيء ما يظل قائما بين الموجودات رغم العمليتين السالفتي الذكر، شيء ما يحمل اسم الوجود. لا يخضع هذا الأخير للاختزال ولا للتصور. إنه يوجد (l'être est)، ويوجد من حيث هو أساس، لأن الموجودات ذاتها تتطلب مثل هذا الأساس، أي تتطلب وجودا يتجاوز الظواهر. «لقد قمنا باختزال الأشياء في الكل المترابط الذي تشكله ظواهرها، ثم

(1) Cf *Les carnets de la drôle de guerre*, ed. Gallimard, 1983, pp. 224–225.

لاحظنا أن هذه الظواهر كانت تطالب بوجود لم يكن هو ذاته قط ظاهرة[1]». وتنبغي الإشارة هنا إلى تأكيد سارتر على إسناد وجود للظواهر خاص بها يهدف إلى منحه استقلاليته التامة فيما يتصل بوجوده، وكذلك التأكيد على استحالة نفاذه في التمثلات التي يصوغها الوعي بصدده. ولكن لا يمكن إعطاء معنى ما للوجود أو وظيفة ما من غير كونه موجودا، ذلك لأنه «مجرد شرط لكل انكشاف». لا جدوى إذن من اللجوء إلى الوجود للكلام عن بداية أو عن أصل، إن الجواز (La contingence) وحده يفسر الوجود. «لا يمكن لهذا الأخير أن يشتق من الممكن كما لا يمكن إرجاعه إلى الضرورة (...) يتعلق الأمر بما نسميه بجواز الوجود في ذاته، وجود بدون جدوى للأبد»[2].

ب - يتضح من الربط الذي يقيمه سارتر بين الوجود والموجودات، كما يصرح بذلك هو ذاته، أن العلاقة بين هذه الأخيرة والوجود تنتفي. فنحن نعلم أن التقليد الفلسفي الذي يعطي أهمية للأساس باعتباره بداية أو توجيها، يجد نفسه مضطرا لإدراج فكرة العلاقة على مستوى الوجود، ومن ثمة القول مثلا بالمشاركة أو بالتوجيه أو بالخلق. يؤكد سارتر في مقدمة كتابه الوجود والعدم على أن «الموجود ليس مشاركة في الوجود ولا هو أي نوع آخر من العلاقة» (ص 15)، وذلك بالضبط لأن فكرة العلاقة لا تنفصل عن فكرة التحكم. نفي العلاقة معناه إذن نفي التبعية والمحاكاة والتأثر.

ج - إذا كان سارتر يطرح مسألة الوجود خصيصا لتجريده من كل سلطة ومن كل معنى[3]، فمفاد ذلك أنه يتناول الوجود من الزاوية السلبية فقط. إنه ليس مبدإ ولا بسبب، إنه ليس محايثا ولا متعاليا، لأن الفكرتين تفيدان معا سلطة معينة. يكمن الجانب الإيجابي في عملية الإقرار بالوجود وحدها والتي يتوخى الفيلسوف من ورائها تجنب الموقف الذي يربط وجود المواضيع بوجود الذات ويختزل الأول في المعرفة التي يأخذها بصدده الموجود الثاني. يقتضي تجاوز المثالية، حسب التصور

---

(1) Sartre, *L'être et le néant*, ed. Gallimard, p. 23.

(2) "بدون جدوى معناه [أن الوعي] لا يمكنه إطلاقا أن يشتقه من اللاشيء ولا من وجود آخر ولا من الممكن ولا من قانون ضروري"، الوجود والعدم، ص 34.

(3) ليس الوجود صفة للموضوع (...) ولا معنى للموضوع. لا يحيل الموضوع على الوجود كما لو كان دلالة، ص 15.

السارتري للوجود، بالإضافة إلى فصل الوجود عن مفاهيم العلة والسبب والمبدأ، أي الأساس، الاعتراف به من حيث هو وجود. «إن وجود ما يظهر لا يوجد فقط كما يظهر. فالوجود الماورائي لما هو موجود هو ذاته وجود «في ذاته» بالنسبة للوعي. ومفاد ذلك بطبيعة الحال أن هذا الوجود ليس شيئا آخر غير الوجود الماورائي للظواهر، وليس وجودا باطنيا يستتر وراءها» (ص 29).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن سارتر قد اهتم سلفا بفكرة الأساس في معنى محدد جدا في كتابه الأدبي والفلسفي الغثيان. فالتعابير التالية ذات دلالات كبيرة. «إن كل هذه الموجودات التي كانت تتحرك حول الشجرة لم تكن آتية من أي جهة ولم تكن ذاهبة إلى أي جهة. لقد استرخيتُ فوق المقعد طائشا ومرهقا نتيجة هذه الكثرة المفرطة للأشياء. لا جدوى إذن من محاولة إرجاع الموجودات إلى وجود أولي لأنه لا وجود له؛ كما أنه لا جدوى من البحث في تأسيسها على مستوى العقل وإيجاد مبدأ عقلي لها، لأن هذا الأخير لا وجود له بدوره. «كل موجود، كما نقرأ في الغثيان، يولد بدون سبب، يستمر انطلاقا من ضعف، ويموت نظرا للقاء (...) لم يكن ممكنا التساؤل من أين يخرج كل هذا، ولا كيف كان ممكنا أن عالما وجد بدلا من اللاشيء (...) لم تكن هناك لحظة كان من الممكن ألا يكون فيها موجودا. وهذا هو بالضبط ما كان يقلقني. لم يكن هناك بطبيعة الحال أي سبب كي يوجد»[1].

إن ما يجعل روكنتان (Roquentin)[2] يتقزز من محيطه ويتألم هو بالضبط عدم تمكنه من إيجاد أساس معين للأشياء التي تحيط به (بما في ذلك وجوده هو). إنه يلاحظ تغيرا مستمرا يلحق الموجودات، ولكن الجهد الذي يبذله لإيجاد أساس لهذا التغير يظل بدون جدوى. ذلك لأن التغير «لا يقوم على أي شيء» (ص 17). ما الأشياء إلا ما تبدو عليه و«لا شيء يوجد» وراءها. إنها توجد دون أي ضرورة، أي إنها لا تنطوي على أي باطن قد يعطي قوة للتحولات المتعددة التي تخترقها. ليس المطلق بالنسبة لسارتر وجودا ثابتا، ومطابقا لذاته، وضروريا، وأساسيا، يكون وراء الموجودات ويفسر تحولها: إن المطلق هو كل ما هو معطى هنا وكل ما يوجد، لأن ما يوجد يحيل على ذاته دون غيره. «إن الأساسي، حسب قول سارتر في الغثيان، هو

---

(1) Sartre, *La Nausée*, ed. Gallimard, 1968, p. 183-84-85-86، التشديد من عند الكاتب.

(2) روكنتان هو الشخصية الأساسية في كتاب الغثيان والذي يمثل في الحقيقة سارتر نفسه.

الجواز. والمقصود هو أن الوجود، تمشيا مع المنطلقات السابقة، ليس هو الضرورة. أن يوجد شيء ما هو أن يكون هنا فقط. تظهر الموجودات وتسمح لذاتها بإنجاز لقاءات ولكن لا يمكننا أبدا استنتاجها (...) لا يمكن لأي كائن ضروري تفسير الوجود. ليس الجائز زائفا ومظهرا يمكن إزالته، وإنما هو المطلق، ومن ثمة فهو عبارة عن مجانية تامة. كل شيء مجاني، هذه الحديقة وهذه المدينة وأنا نفسي» (ص 181).

إننا نلاحظ بكل وضوح تأثير نيتشه فيما يخص دحض سارتر لفكرة الأساس على مستوى الوجود. ولكن نلاحظ أيضا تعميق سارتر للفكرة وتجذيرها. تؤكد الأقوال التي أوردناها سابقا من كتاب الغثيان، كما يذهب إلى ذلك نيتشه، بأن الأخطاء كثيرة في تاريخ الفلسفة؛ خطأ الوجود وخطأ الأساس والعلة الأولى والمبدأ الأسمى. غير أنه ينبغي مع ذلك، لتجنب الخطأ كليا، الذهاب بعيدا وتجاوز مسألة نفي العلل والأسباب على مستوى الوجود. فلكي نتمكن فعلا من وضع نهاية لفكرة الوجود من حيث هو أساس، ينبغي التوقف عن الحديث عن القوة والحياة بصدد كل الموجودات غير الإنسان. لا يتردد سارتر في إثارة هذه النقطة في الغثيان، والإحالة تشير إلى نيتشه حتى وإن كانت ضمنية، حيث يقول: «لقد كان هناك بلداء جاؤوا ليكلموكم عن إرادة القوة والصراع من أجل الحياة. لم ينظروا إذن أبدا نحو حيوان ولا نحو شجرة؟ فهذا الدلب (Platane) بلوحاته المريضة، وهذا البلوط الذي نُخر نصفه قد يراد لي أن آخذهما على أنهما قوى صغرى شرسة تتدفق نحو السماء (...) يستحيل رؤية الأشياء بالطريقة هذه، تموعات وضعف، نعم» (ص 184)[1].

لا يقتصر سارتر في نقده لفكرة الأساس على التصور الفلسفي فحسب. إنه يذهب في كثير من كتاباته، بما في ذلك كتاباته الأدبية، إلى رفض التصور الديني للمسألة. ويبقى بطبيعة الحال أن نفي الأساس ذي الأصل الديني عبارة عن نتيجة ضرورية بالنسبة لفلسفة ترفض كل فصل بين الوجود والموجود يكون الهدف منه إخضاع هذا لذاك. إذا لم يكن هناك وجود خارج الموجودات، وإذا كان الوجود يظل خارج كل فعل وانفعال فلن تبقى هناك أية إمكانية للقول بوجود سام لا متناه

(1) يهم هذا النقد نيتشه كما قلنا، ولكنه يهم أيضا شبنهور باعتباره سار في الاتجاه ذاته قبل نيتشه، وأسند القوة والحياة إلى الطبيعة. انظر مثلا كتابه: العالم باعتباره إرادة وتمثلا.

وضروري وخالق. يستحيل اللجوء، في نظر سارتر، إلى الإله لتحديد بداية تفسر ماهية الأشياء والإنسان، أو ما يريد الإنسان تحقيقه أو ينبغي عليه تحقيقه من غايات، أو لضبط طريق في سبيل تحقيق تلك الأهداف والغايات. ولكي يفصل سارتر فكرة الغاية الإنسانية عن الكائن الإلهي فإنه لا يكتفي بنفي وجود هذا الأخير فقط، وإنما يحاول تبيان تناقض فكرة الخلق حتى وإن سلمنا بفكرة وجود الإله. «إن الرؤية الواضحة للظاهرة، يقول سارتر، تم تعتيمها في الغالب من طرف حكم مسبق عام جدا نسميه المذهب القائل بالخلق»[1]. إذا كان الإله قد خلق العالم انطلاقا من العدم فهذا يفيد أن المخلوق ما هو إلا حالة وجود للخالق. لن يكون هناك سوى ما هو ذاتي، الشيء الذي يتناقض مع فكرة الخلق ذاتها. تفترض هذه الأخيرة أن المخلوق ينبغي أن يكون موضوعيا، إن لم نقل موضوعيا في كليته، بمعنى آخر إن المخلوق يصبح مستقلا عن خالقه بمجرد ما يعرف الوجود. «لا يمكن للوجود، حتى ولو تم وضعه فجأة خارج الذاتي عن طريق اللمعان الذي يتحدث عنه ليبنتز، أن يثبت نفسه إلا في وجه خالقه وضده، وإلا فإنه يذوب فيه»[2].

فعلا، ليس وجود الإله هو الذي يهم كثيرا سارتر في تأمله الطبيعي. ولهذا السبب لا نتوفر على نصوص كثيرة بهذا الصدد. إن ما يهمه بالأحرى، حسب قوله، هو مدى ضرورة وجود الإله كأساس لبناء الأخلاق.

ليست الوجودية، حسب كاتب الوجودية مذهب إنساني، إلحادا فعليا، بمعنى استنفاذ كل جهودها للبرهنة على أن الإله ليس موجودا. إنها تصرح بالأحرى: حتى ولو كان الإله موجودا فإن الأمر لن يغير شيئا (...) وهذا لا يعني أننا نعتقد بأن الإله موجود، وإنما نعتقد أن المشكل ليس ذلك المتعلق بوجوده[3]. «إن الأخلاق، حسب تعبير دفاتر حرب غريبة، مسألة تهم الناس ولا ينبغي للإله أن يعنى بها»[4]. تقتصر مناقشة سارتر، حسب اطلاعنا على نصوصه الفلسفية، لمسألة الخلق، على كتاب واحد وهو دفاتر من أجل أخلاق معينة. ولا يثير الموضوع في الحقيقة إلا من أجل محاولة تبيان تناقضها، أو على الأقل لتوضيح عدم قدرتها على الحسم في مسألة

(1) Sartre, *L'être et le néant*, p. 31.

(2) Idem, p. 32.

(3) Sartre, *L'existentialisme est u humanisme*, ed. Nagel, 1968, p. 95.

(4) Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, ed. Gal, p. 138.

التأسيس. ويكون بسيره في هذا الاتجاه منسجما مع منطلقه السالف الذكر، أي عدم اهتمامه بالبرهنة على وجود الإله في مجال الأخلاق. إنه يحصر نقاشه في الجانب المنطقي ليدلي بأن التسليم بوجود الإله وبخلقه للعالم لا يعطينا الحل المرضي فيما يخص التأسيس للفعل الأخلاقي. «إن الخلق، يقول سارتر، ليس حلا (...) إنه يتضمن من حيث الأصل والبنية فشلا لا يمكن تجاوزه»[1]. والسبب في ذلك يعود إلى كون الخالق لا يمكن أن يخلق إلا شيئا آخر غيره، وهذا الأخير ينقلب بالضرورة ضد خالقه. ليس بمعنى التصرف ضده، وإنما فقط بمعنى الوجود في شكل ينفلت من مجال الخالق. فالحل الوحيد في نظر سارتر هو أن يذوب الخالق فيما يخلقه وينتفي فيه حتى لا تكون هناك غيرية. إلا أن انتفاء الخالق في مخلوقه يجعله يفقد الوجود الحقيقي للخالق وتسقط عنه مسألة التأسيس.

من أين تستمد مسألة المبدأ الأول والأساس قوامها إذن في مجال الفعل الإنساني ما دام أن «الحياة لا تتمتع بمعنى قبلي»[2] يمنحه لها وجود ما أو خالق ما؟ ترتبط مسألة الأساس عند سارتر بالحرية وبالحرية وحدها. «إن الحرية هي بالضبط الأساس (...) ليس ضد الصدفة هو الضرورة وإنما هو الحرية. وهكذا يبدو في إطار الحرية فهم أنطولوجي مسبق للأساس، ويظهر هذا الفهم المنير للعالم وللإنسان داخل العالم أن الإنسان ليس أساس ذاته، وهذا التناقض العميق هو محرك كل الفعل الإنساني»[3]. هناك تناقض لأن الإنسان لا يتمكن من تبرير وجوده، أي من إيجاد أساس لذاته، إنه وجد بدون سبب وبدون هدف. ولكن هذا الأمر لا يمنعه ولا يعفيه من بناء مبرر يكون أساس كل أفعاله. تلازم مسألة الأساس الكائن الإنساني في مختلف أفعاله، ولكنها تظل دائما من صنعه هو وابتكاره هو، وذلك كيف ما كان الطابع الذي تأخذه.

نود قبل الخوض في تطوير هذه الفكرة انطلاقا من أهم المؤلفات الفلسفية لسارتر، أن نطرحها عند مؤسس الفينومينولوجيا الذي كان له تأثير كبير على سارتر، باعتراف هذا الأخير نفسه، ونقصد إدموند هوسرل. ولعل تناول الموضوع عند هوسرل

---

(1) Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 457.

(2) Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, ed. Nagel, 1968, p. 89.

(3) Sartre, *Cahiers pour une morale*, ed. Gallimard, 1983, p. 455.

سيساعدنا كثيرا على الإحاطة بالتصور السارتري لمسألة الأساس، وبالدرجة الأولى بما يجعله يكون تصورا يندرج في إطار الفوضوية، لأن ربط الأساس بالإنسان لا يؤدي بالضرورة، كما سنرى مع هوسرل، إلى السقوط في الفوضوية أو إلى تبنيها.

لنذكر إذن بأهم ما جاء به هوسرل فيما يخص ربط الأساس بالإنسان قبل طرح الموضوع ذاته عند سارتر.

الوظيفة التأسيسية للذات لدى هوسرل

لا نعتقد أن مؤرخا ما لتاريخ الفلسفة سيعارض فكرة كون نشأة الفينومينولوجيا ارتبطت بالدرجة الأولى بالدفاع عن ربط الفلسفة من جديد بمسألة التأسيس من جهة، وعن ربط التأسيس من جهة ثانية بالإنسان. ولعل كتابات إدموند هوسرل تبقى رائدة في هذا المجال، وبالخصوص منها أفكار أساسية من أجل فينومينولوجيا وتأملات ديكارتية. يتضح من خلال هذين الكتابين أن مسألة الذات هي المسألة الفعلية التي ينبغي أن تهتم بها الفلسفة لتعيد لها الاعتبار، ولتزيل عنها العوائق التي منعتها من أن تحتل المكانة الأولى والنهائية في التأسيس.

قد تبدو الجملة الشهيرة لبرينتانو Brentano، والتي تتكرر في كتابات هوسرل والفينومينولوجيين على العموم، «إن الوعي هو دائما وعي بشيء ما»، دفاعا عن سلبية الوعي في تفاعله مع الواقع الخارجي، بل ربما كانت محاولة لاختزاله في ما هو غيره، أي في عالمه ومحيطه. غير أن تتبع التحاليل الهوسرلية سرعان ما يؤدي بنا إلى العكس تماما، حيث نراه يجعل من الوعي، أي من الذات، الكائن الذي يتمتع وحده بالقدرة على التأسيس. إن ربط وجود الوعي بالأشياء الخارجية وسيلة لتجنب كل فكرة قد تجعل منه حاملا لمعان يستمدها من مصدر غير مصدر ارتباطه بالأشياء، أو أن يجسد وجودا ما غير الوجود الذي يتجسد عبره في انفتاحه على الأشياء. إن اعتبار الوعي وعيا بشيء ما مفاده أنه لا يحمل في حد ذاته فكرة الإله أو الكمال أو الخلود مثلا. كل معنى صادر عن الوعي يحصل انطلاقا من ارتباط هذا الأخير بالأشياء. فالتأكيد على الجملة السالفة الذكر يهدف إلى الإعلاء بالوعي وقيمته الوجودية وليس إلى إثارة تبعيته لموجودات سواه.

وتتأكد القيمة التي يوليها هوسرل للذات في تحديده لما يسميه بالاختزال

الفينومينولوجي. إننا نتمكن، حسب تحليله، من وضع كل ما يجسد معيشا معينا، أي كل تفاعل بين الوعي والأشياء، بين قوسين بما في ذلك الأنا الأمبريقية[1] وكذلك الكائن الإلهي نفسه[2]. هناك كائن واحد لا يخضع للاختزال ألا وهو الوعي المحض أو الأنا المحضة. إن الأنا المحضة هي التي تتمتع بالوجود المطلق لأنها هي وحدها التي يتبين أن وجودها وجود ضروري، وذلك لعدم رضوخها للاختزال الفينومينولوجي. «لقد منح لنا الاختزال الفينومينولوجي إمبراطورية من الوعي الترنسندنتالي: ولقد كان ذلك، بمعنى معين، إمبراطورية الوجود «المطلق». إنه المقولة النموذجية للوجود على العموم (أو المنطقة النموذجية في لغتنا نحن)؛ إن المناطق الأخرى تأتي إليها لتستقر فيها؛ إنها ترتبط بها بموجب ماهيتها؛ ومن ثم فإنها تتوقف عليها كلها»[3].

تظل الأنا إذن فارضة نفسها في وجه القائم بالاختزال الفينومينولوجي من حيث هي حقيقة وجودية. إنها آخر ما ينتهي إليه التحليل، وأول ما سينطلق منه في العملية العكسية. إنها تتمتع بالضرورة كما تتمتع بالهوية لكونها تفرض نفسها عبر كل التقلبات التي يعرفها المعيش، وتحافظ على ذاتها عبر كل التغيرات التي تلحق الأنا التجريبية.

ويتجلى حزم هوسرل على الإقرار بوجود الذات (أو الإنسان) باعتبارها أساس كل بناء، نظريا كان أم عمليا، في الطريقة التي سيتعامل بها مع ما يسميه بالأنا المحضة. فبعد تعرضه لبعض الصعوبات في تحديد مكونات الأنا الترنسندنتالية، بل وبعد اعترافه بعدم توفر تلك الإمكانية، نجده يصر مع ذلك على إسناد مجموعة من المهام للذات تتولاها باستمرار من تلقاء نفسها. هكذا نجد بداية تناوله للوعي

(1) "تكون "الأنا المحددة" في حالة إنجازي للاختزال الفينومينولوجي متعلقة، كما هو الشأن بالنسبة لمجموع العالم، حسب الموقف الطبيعي، بالوضع خارج الدائرة، ولا يصعد إلا المعيش، من حيث هو فعل، بفضل ماهيته الخاصة".
Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur, ed. Gallimard, 1955. p. 270.

(2) "يدخل هذا "المطلق وهذا "المتعالي" [الكائن الإلهي] بالطبع في إطار الاختزال الفينومينولجي. ينبغي أن يظل مقصيا من الحقل الدراسي الجديد الذي يجب علينا تأسيسه، وذلك نظرا لكونه ينبغي أن يكون "حقل الوعي المحض"، Ibid., 192.

(3) Ibid., p. 242.

الترنسندنتالي تكتفي بالاعتراف بوجوده فقط، حيث يقول «وحتى إن كانت الأنا متشابكة بهذه الطريقة الخاصة مع كل «معيشاتها» التي تحياها، فإنها ليست مع ذلك بتاتا بشيء ما يمكن اعتباره لذاته وتناوله كما لو كان موضوعا خاصا للدراسة. فإذا تغاضينا عن «طريقة ارتباطها» أو «طريقة تصرفها» فإنها ستكون مجردة بشكل مطلق من المكونات الماهوية، بل ستكون غير متوفرة على أي محتوى يمكننا توضيحه. إنها غير ممكنة الوصف في ذاتها ولذاتها: إنها أنا خالصة ولا شيء «أكثر من ذلك»[1].

غير أن القارئ سرعان ما يقع، بعد اجتياز مجموعة قليلة من الصفحات، على كلام يسير في اتجاه مخالف لما يقر به القول السابق، حيث نجد الفيلسوف يعمد إلى ضبط التحديد الذي كان قد نفى إمكانيته، وإلى إيجاد وظيفة للأنا في علاقة حميمة بمحتواها، بعدما أن أكد على غيابها. بمعنى آخر يلاحظ القارئ أن الأنا بدأت تصبح تدريجيا شيئا ما بعد ما قيل إنها «ليست بتاتا بشيء ما». هذا ما تؤكده الفقرة الآتية: «إن الوعي هو بالضبط وعي بشيء ما؛ إنه لمن ماهيته أن يحتوي بداخله على «معنى» يكون إن صح التعبير كنه «النفس» و«الروح» و«العقل. لا تنطبق تسمية الوعي على «عقد نفسية» و«محتويات» منصهرة معا و«مجموعات» أو سيولات من «الإحساسات» قد يمكنها، نظرا لعدم توفرها في حد ذاتها على معنى ما، التعرض لأي اختلاط دون خلق معنى معين. إن الوعي على العكس من ذلك هو وعي في مجمله، إنه منبع كل عقل وكل لا عقل، كل حق ولا حق، كل ما هو واقعي وما هو من نسيج الخيال، كل قيمة ولا قيمة، كل فعل ولا فعل. يختلف الوعي إذن كليا عما يريد المذهب الحسي أن يختزله فيه، وعن المادة التي هي فارغة في حد ذاتها من المعنى والتي هي غير عقلية حتى وإن كانت تسمح بكل تأكيد بعقلنتها»[2].

يحدد هوسرل هنا بكل وضوح وظيفة الوعي. إنه مصدر المعنى. ولا يمكن لهذا الأخير حسب هذه الفقرة - وحسب توجه كتابات هوسرل على العموم - أن يرتبط بمنبع آخر غير الوعي. ولعل ما ينبغي التركيز عليه هنا هو ضرورة ربط المعنى بالوعي الفردي. لأن التوصل إلى مثل هذه الحقيقة، أي صدور المعنى عن الوعي، يتم عند ممارستنا للاختزال الفينومينولوجي وتصفية الوعي من كل ما هو غيره. وممارسة

---

(1) *Idées directrices*, pp. 270–71.

(2) Ibid., p. 295.

الاختزال تتم من طرف الذات الواحدة على ذاتها نفسها. صحيح إن فقرات كثيرة وفصولا متعددة يخصصها هوسرل للكيانات الروحية كثقافة مجتمع ما أو دينه أو حضارته، ونخص بالذكر التأمل الخامس من التأملات الديكارتية. وصحيح أيضا إن هذه الكيانات مشحونة كلها بالمعنى وتعمل على نشره وزرعه؛ غير أن إثارة المعنى بصدد الثقافة والحضارة لا يتم إلا للتأكيد على الذات باعتبارها مصدرا للمعنى وليس العكس. إذ إن الأنا الترنسندنتالية تتمكن من ممارسة الاختزال بصدد ما يعمر محيطها. وما دامت الذات مصدر كل معنى فإنه يصعب تفسير سلوك إنساني معين، أي تحديد معناه، انطلاقا من مخزون نفسي مثلا، أو من مجموعة من غرائز تتغلب لدى الفرد على جانبه العقلي، وتتحايل عليه لتجرده منه كي تنفرد بتوجيه سلوكه. كما أن نتاج الخيال بدوره لا يمكن إسناده في جانب منه أو في مجمله إلى مجموعة من الاستلهامات والقوى الغامضة تكون دفينة عند الفرد وغير مدركة من طرف عقله، ومن ثمة منفلتة من مجال الوعي.

إن ما يهمنا أكثر في الفقرة السالفة الذكر هو تلك الإثارة للوعي من حيث هو مصدر «لكل قانون ولا قانون»، ول «كل قيمة ولا قيمة». ففي هذا تأكيد واضح كل الوضوح على ربط الأساس بالذات، ومن ثمة بالإنسان وبالإنسان وحده. فجعل الوعي قائما عند أصل كل تشريع في مجال القانون، وعند أصل كل تقويم في مجال الأخلاق، لا يمكن أن يهدف إلى شيء آخر غير اعتبار الإنسان مصدر القانون والأخلاق وهدفهما. لا مجال لإدراج بعد غير إنساني للتنظير في إطار هذين الحقلين الأخيرين. وسنلاحظ أن فكرة هوسرل عميقة بهذا الصدد. إنه أول فيلسوف يطرح مسألة الذات لإعادتها إلى الساحة الفكرية بعدما كادت تنمحي في مجال الفلسفة تحت التأثير الهيجلي، هذا مع وعيه الكامل بضرورة التغلب على المصاعب التي عرفتها الفلسفة الحديثة عند جعلها من مسألة الذات القضية الفلسفية الأولى، خاصة فلسفة ديكارت وليبنتز وكانط. ماذا نقصد بمصاعب الفلسفة الحديثة؟

إن قارئ التأملات[1] لديكارت والمونادولوجيا لليبنتز وأسس ميتافيزيقا الأخلاق لكانط ينتبه، دون أن يكلف نفسه جهدا في التكفير وعمقا في النظر، إلى المكانة

---

(1) خاصة التأمل الثالث، وهناك بطبيعة الحال كتابات أخرى لا بد من اللجوء إليها لدعم الفكرة كالمقال في المنهج والبحث عن الحقيقة عبر النور الطبيعي مثلا.

التي يوليها الفلاسفة الثلاثة للكائن الإنساني كي يجعلوا منه أساسا للفعل المعرفي والعملي معا. فديكارت لن يحصل على اليقين الذي تقتضيه الصرامة الفلسفية والخروج، من ثمة، من الشك الذي هيمن على نشاطه الفكري إلا بعد اكتشافه للحقيقة المرتبطة بوجود «الأنا أفكر». إنه اكتشاف جعله يعرف الارتياح والطمأنينة الأساسيين للاستمرار في التنظير الفلسفي. وسيحدث اليقين الذي تفرضه «الأنا أفكر» تحولا في تاريخ الفلسفة بأسره، وليس في فكر ديكارت وحده، لتصبح منطلق عهد جديد سيسمى بالحداثة، إلى درجة أنه لا يمكن لمؤرخ الفلسفة أن يبدأ في رصد الأسس الفكرية للحداثة دون التأكيد على هذه الجملة «أنا أفكر» وجعلها في مقدمة العناصر التي تثار بهذا الصدد. وإذا كان ديكارت يلقب بأبي الحداثة فالفضل الأكبر في ذلك راجع إلى توقفه عند هذه الجملة ليجعل منها منطلق الفلسفة، أي منطلق البحث في اليقين والبداهة والضرورة. وبانتقالنا من ديكارت إلى ليبنتز لا تزداد مسألة الذات إلا تعمقا. فالاستقلالية التي تمتاز بها المونادات والقوة التي تتمتع بها والفعل الذي يلازمها يجعلون منها كائنا يحل محل المكانة التي كانت تقتصر على الكائن الإلهي، أي أساس الفعل النظري والعملي معا. ولا يمكننا جهل الأهمية التي يوليها هيدجر لليبنتز بهذا الصدد بالضبط، حيث يرجع تأويله لمبدأ إرادة القوة عند نيتشه إلى حدود ليبنتز للإشادة بفضله في إبراز أهمية القوة لدى الإنسان وربط الإرادة بها[1].

أما فيما يخص كانط فإن إعلاءه للكائن الإنساني في مجال فلسفة الفعل شكل منطلق تفكيره. ولعل كتاب أسس ميتافيزيقا الأخلاق[2] كاف هو وحده للبرهنة على هذه الفكرة. يؤكد كانط منذ بداية الكتاب على ضرورة التفرقة بين المبادئ المتعالية والمبادئ المحايثة في مجال الأخلاق. إن مثل هذا التمييز هو الدافع الأساسي في دعوة كانط إلى الانطلاق من العقل الخالص في مجال الأخلاق كما هو الأمر في مجال المعرفة، كي لا ننساق في تنظيرنا للفعل الخير مع مبدأ ما لا يحتويه العقل

(1) CF. Heidegger, *Nietzsche*, T. 2, trad. Pierre Klossowski, ed. Gallimard, 1980, chapitre VIII.

(2) Kant: *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, ed. Delagrave. 1974.

Cf. Aussi *Critique de la raison pratique*, trad. François Picavet, ed. P.U.F, 1976, de p. 1 à p. 31.

المحض، أي خارج عن الإنسـان. وينتهي كانط، كما نعلم، بعد صفحات قليلة من الكتاب، إلى أن الأسـاس الذي ينبني عليه الواجب هو الحرية، أو ما يسـميه بالأنا الخالصـة. هكـذا يقصـي مـن محددات الواجب في آن واحد ما هو متعال، كالوجود الإلهي والخلود مثلا، وما هو تجريبي، كالرغبات والأهواء والميول لكونها تَخضَعُ أكثر مما تُخضِع.

إن ربـط الأسـاس بالـذات، ومـن ثمـة بالإنسـان، عند كانط، مسـألة لا تسـتدعي البرهنة، لأن مختلف نصوصه تؤكد ذلك بشكل واضح. وإذا كان ليبنتز قد عمل على تجذيـر الديكارتيـة فيمكننـا القـول إن كانط سـار في هذا التجذيـر بعيدا، وتحمل تلك المسؤولية بشكل أكبر. لا نريد الخوض هنا في التفاصيل لأن الموضوع لا يهمنا بشكل مباشـر، وإنمـا نـود إثـارة أهـم مـا يميز نظريته المعرفية بهذا الصـدد من أجل التوضيح فقط. إن كانط هو أول فيلسوف يقلب معنى مفهوم ترنسندنتال ليربطه بالشروط القبلية لقيـام المعرفـة أي بالوجـود المحايـث، أي بالذات، بدل اسـتعماله بمعنى التعالي كما كان الأمـر مـن قبـل. كمـا أن إعطاء الأهمية لمفهومي الزمان والمكان وللمقولات في عملية المعرفة لإبعاد هذه الأخيرة عن كل فطرية، يعبر عن رغبة الفيلسوف في جعل بداية المعرفة مقرونة بمبادرة إنسانية وأنها لا تنجم إلا عن تلك المبادرة. يمكن القول بالتعبير الفينومينولوجي إن المعرفة بهذا المعنى تكون فعلا (Acte).

ما هو الجديد إذن عند هوسرل فيما يخص مسألة الذات وعلاقتها بالتأسيس؟ أو لماذا يعود هوسرل من جديد إلى هذا الإشكال، ما دام أن كبار الفلاسفة المحدثين تناولوهـا بإسـهاب، وأكـدوا عليهـا فـي مجـالات متعـددة مثـل المعرفـة والسياسـة والأخلاق؟ كانت العودة مقصودة، وكان الهدف منها كما يتبين بالدرجة الأولى من خلال تأملات ديكارتية، هو تعميق الاتجاه الذي يربط الأساس بالإنسان، وبتخليصه من كل ما يمكن أن يكون غير إنساني، أو من كل ما يمكن أن يبدو أنه قد يفعل فعل الإنسـان، أو يعوض فعله. صحيح إن هيدجر - تلميذ هوسـرل - يحسـم في الأمر، ويخلص إلى أن ربط الأسـاس بالذات وبالإنسـان موضوع نفذته الفلسـفة الحديثة، ومـا العـودة إليـه إلا محاولـة لإحيـاء هذه الأخيرة للاستمرار في التفلسـف في إطار الميتافيزيقا، أي الاستمرار في رؤية الموجود وتمثله بدل الاستماع للوجود. ولقد أثار انتباهنا كون هيدجر لا يشـير إلى أسـتاذه في كتاباته المتعلقة بموضوع ربط الأسـاس بالإنسان، رغم أن ما يقوله عن ديكارت وليبنتز وكانط وشلنغ مثلا ينطبق على أستاذه

أكثر مما ينطبق عليهم. فالتحديد الذي يعطيه هيدجر للوعي لدى المحدثين يناسب النظرة التي تعرضنا لها أعلاه عند هوسرل أكثر مما يناسب أي فيلسوف حديث آخر. لنورد هذا التعريف: «إن هذا الأخير (أي الوعي) هو التأسيس التمثلي الجامع لما هو موضوعي وللإنسان المتمثِّل داخل بعد الوجود المتمثِّل الذي يحرص عليه الإنسان ذاته. وانطلاقا من الوعي يتلقى كل حاضر معنى وجنس حضوره، أي معنى وجنس الحضور في التمثل. يحدد وعي الأنا، من حيث هي ذات الفكر ومن حيث هي حقيقة وجود الذات المتميزة بهذا الشكل، وجود الموجود»[1].

يكمن الجديد عند هوسرل، فيما يخص مسألة التأسيس انطلاقا من الذات، في تطهيره للوعي من كل ما هو ليس وعيا إنسانيا، الشيء الذي سيجعل التأسيس لا يخرج بتاتا عن نطاق الإنسان. فالفلاسفة المحدثون الثلاثة الذين أشرنا إليهم أعلاه يظلون في نظر هوسرل، رغم الخطوات الجبارة والهائلة التي قطعوها في تطهير الوعي، بعيدين عن ربط مسألة التأسيس بالأنا الترنسندنتالية وحدها، أي بما هو محايث وحده. وهنا يكمن الاختلاف الواضح بين نظريتي هوسرل وهيدجر إلى الفلسفة الحديثة. لم تكن إشارتنا إلى ديكارت وليبنتز وكانط عشوائية. فـالتأملات الديكارتية تنتقد بشكل مباشر موقف ديكارت من مسألة تطهير الوعي، كما أنها لم تهمل إثارة كل من ليبنتز وكانط، حتى وإن كان كاتبها لا يثير اسميهما. فما مضمون هذا النقد؟

يمكن اعتبار هوسرل في الحقيقة رائد الفكرة التي سادت في النصف الأول من القرن العشرين عند مجموعة قليلة من المؤرخين للفلسفة الحديثة، وعند كثير منهم في النصف الثاني من هذا القرن. تلك الفكرة القائلة بأن الفلسفة الحديثة أعطت فعلا دورا إيجابيا كبيرا للعقل، وأعلت بدون أدنى شك من قيمة الإنسان، ولكن دون أن تذهب مع ذلك إلى حدود إحلال الإنسان محل الكائن الإلهي بشكل نهائي، ولا إلى اعتبار العقل الأساس الأول والأخير في مجالي التنظير والتسيير بالشكل المتداول لدى أغلبية مؤرخي الفلسفة. صحيح إن هوسرل، رائد الفينومينولوجيا، لم ينطلق ضد الفلسفة الحديثة. فالدافع عنده إلى «الرجوع إلى الأشياء ذاتها» هو محاربة الاتجاه الذي «منح للوعي واقعية طبيعية»[2]، وما يترتب عن هذه الفكرة أو

(1) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeir, ed. Gallimard, (Col. Idées), 1980, pp. 143-44.

(2) Husserl, *Idées directrices*, ed. Gallimard, p. 186.

يمكن أن يترتب عنها من إضفاء للطابع الموضوعي على النشاط الإنساني واختزاله في مجموعة من الظواهر تماثل، إن لم نقل توازي، الظواهر الطبيعية الأخرى من حيث نوعية تركيب علاقتها، ومن حيث تحديد تلك العلاقات. غير أن التصدي لهذا الاتجاه يفرض العودة إلى الوراء لرؤية ما إن كان تاريخ الفلسفة يمكنه أن يمدنا بأدوات تساعدنا في تلك العملية. في هذا السياق يأتي تناول هوسرل للفلسفة الحديثة، إذ تمده بمجموعة من الأفكار ذات قيمة كبيرة داخل المعركة التي يخوضها. ومن الطبيعي أن تخضع هذه الأفكار للفحص والغربلة. فلو لم يكن يشوبها نقص لما ظهرت العاهة بعد انتشارها. هذا مع العلم أنها لا تتحمل مسؤولية مواجهة فكرة الموضوعية السالفة الذكر، لأن هذه الأخيرة لم تكن إشكالية عصرها، بالإضافة إلى أن واضع نقط انطلاق فكرة ما لا يكون مطالبا بالضرورة بالتنبؤ بكل المسار التطوري للفكرة وبكل انعكاساتها العملية. تعبر الليونة التي يتعامل بها هوسرل مع الفلاسفة المحدثين في تقويمه لهم في الحقيقة عن تقديره العميق للعامل التاريخي الذي يخضع له الفكر حتى وإن كان لا يكشف في تحليله وتفكيره عن أي اهتمام به.

نقرأ في التأملات الديكارتية ما يلي:

«ما الذي يمكن أن يقدمه حصول الوعي الذاتي الترنسندنتالي المرتبط بالفينومينولوجيا عن هذا الموضوع (البداهة والموضوعية)؟ لا شيء أقل من التأكيد على أن هذا المشكل عبارة عن معنى معكوس. إنه معنى معكوس لم يتمكن ديكارت نفسه من الانفلات منه، لأنه أخطأ في المعنى الحقيقي للإيبوكي (Epochée) الترنسندنتالية والاختزال في الأنا الخالصة. غير أن الموقف المعتاد لدى الفكر اللاحق لديكارت هو أكثر فظاعة، وذلك بالضبط نظرا لجهله الكلي بالابيبوكي الديكارتية. إننا نتساءل: ما هي هذه الأنا التي تملك حق طرح مثل هذه الأسئلة الترنسندنتالية؟ هل يمكن لي القيام بذلك باعتباري إنسانا طبيعيا؟ هل يمكن لي أن أتساءل بجدية كيف لي أن أخرج من جزيرة وعيي، وكيف يمكن لما يتم عيشه كبداهة داخل وعيي، أن يحصل على معنى موضوعي؟ فبتناول نفسي كأنا طبيعية أكون قد أنجزت عملية إدراك متأمل لعالم المكان، وأخذت نفسي كمحتل للمكان الذي أملك فيه مسبقا عالما خارجا عني. أليست قيمة الإدراك المتأمل للعالم مفترضة مسبقا في الطرح المتصل بالعالم؟ ألا تأخذ حيزها داخل معنى السؤال ذاته؟ والحال أن تبرير قيمتها الموضوعية كان ينبغي أن يترتب فقط عن الحل المقدم لها. ينبغي القيام عن

وعي بالاختزال الفنومنولوجي للوصول إلى الأنا وإلى الوعي اللذين تفترض فيهما إمكانية طرح الأسئلة المتصلة بإمكانية المعرفة الترنسندنتالية. ولكن إذا نحونا كـ «أنا» خالصة إلى أخذ الوعي بذاتنا بشكل منتظم، وإلى توضيح مجموع حقل وعينا، بدل الاكتفاء بإيبوكي فنومنولوجية سريعة، فإننا نعترف أن كل ما يوجد بالنسبة للوعي يتأسس بداخله.

ونعترف بعد ذلك بأن كل جنس من الوجود، بما في ذلك الوجود الذي نضفي عليه خاصية التعالي، كيفما كان المعنى الذي يؤخذ فيه، يتوفر على تشكله الخاص به. فكل شكل من التعالي هو عبارة عن معنى يتأسس داخل الأنا. وكل معنى وكل وجود يمكن تصورهما، سواء سُمّيا بمحايثين أو بمتعاليين، فإنهما ينتميان إلى مجال الذاتية الترنسندنتالية من حيث كونها تؤسس كل معنى وكل وجود. إن السعي إلى تناول كون (univers) الوجود الحق كشيء يوجد خارج كون (univers) فضاء الوعي والمعرفة والبداهة الممكنين، وافتراض أن الوجود والوعي يسند أحدهما إلى الآخر بطريقة خارجية محضة، اعتبارا لقانون صارم، أمر ينم على العبث. إنهما ينتميان إلى بعضهما البعض: وما هو مترابط بشكل أساسي فهو واحد بشكل ملموس، وهو واحد داخل الملموس الوحيد والمطلق للذاتية الترنسندنتالية. وإذا كانت هذه الأخيرة هي فضاء المعنى الممكن، فإن الشيء الذي سيؤخذ باعتباره خارجا عنها سيكون عبارة عن لا معنى. غير أن كل لا معنى ما هو إلا نمط من المعنى ويمكن إظهار بداهة عبثيته"[1].

إن ما يؤاخذه هوسرل على ديكارت، حسب هذا النص، هو عدم توقفه عند حدود اكتشافه الرائع، أي عند يقين وجود أناه الخالصة، والأخذ بها باعتبارها أساسا لكل بداهة. لم يكن هوسرل من القائلين بكون ديكارت يؤسس اليقين والبداهة على العقل الإنساني وحده. إنه لا يحكم على مبدع الكوجتو انطلاقا من الأفكار السائدة ولا انطلاقا من الروح الفكرية المسيطرة ظاهريا لدى الفيلسوف. إنه يعمد إلى تتبع النصوص في تفاصيلها لينفذ إلى الفكرة في شموليتها وإلى الإحاطة بالإطار الكلي. صحيح إن هوسرل لا يقدم لنا نصوصا ديكارتية للبرهنة على الفكرة التي يدافع عنها، ولكن الخلاصة التي ينتهي إليها تبين لنا مدى تغلغله في جزئيات النصوص

(1) Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. Gabrielle Peiffer et Levinas, ed. Vrin, 1969, p. 70.

الديكارتية للحكم عليها انطلاقا من مضامينها.

نحن نعلم أن ديكارتِ يبدأ مع نهاية التأمل الثاني في وضع حدود لشكه بعد تأكده من كونه شيئا ما يفكر ومن ثمة يوجد. ولكن يمر مباشرة بعد حصوله على هذا اليقين إلى تخصيص التأمل الثالث للبرهنة على وجود الإله، أو لفحص فكرة وجود الإله. والأكثر من ذلك إنه يصرح بعدم قدرته على التيقن من أي شيء (chose) ما دام أنه لم يفحص ما إن كان الإله موجودا، وما إذا كان من الممكن، في حالة إثبات وجوده، أن يكون ضالا[1]. صحيح إن ديكارت يقر، قبل هذا التصريح، بأنه لا يمكن لأي كان أن يضله فيما يخص يقين وجوده وفيما يخص كون اثنين وثلاثة مجموعة معا تساويان خمسة، وكذلك فيما يخص أشياء من هذا القبيل؛ ولكن السؤال الفلسفي المطروح، والذي انتبه إليه هوسرل، هو الآتي: لماذا لم يتوقف ديكارت عند حدود هذا اليقين الأول الذي يقر به، دون الانتقال إلى البحث في موضوع آخر يعتبر لا أساسيا في التيقن من حقيقة الأشياء؟ الجواب بسيط. إن العلاقة بين الأنا والوجود الخارجي لا تتأسس على الأنا وحدها. أو إن البناء وسط العالم الخارجي لا يمكن أن يقوم على اليقين المرتبط بالأنا وحدها. إن ضمان أساس لهذه العلاقة لا يمكن أن يكون سوى كائن آخر أقوى وأكمل من الكائن الإنساني. يبين لنا التأمل الثالث أن ديكارت يريد بعد تأكده من وجوده، فحص ما إذا كانت «الأنا أفكر» مصدر الأفكار التي تحملها، ثم ما إذا كانت تتوفر على المعايير التي تسمح لها بالإقرار بيقين أو لايقين تلك الأفكار؛ بمعنى آخر إنه يتساءل عما إذا كانت «الأنا أفكر» أساس أفكارها وأساس يقين الأحكام التي تصدرها. إن المؤكد بالنسبة لديكارت بعد اكتشاف الكوجتو هو «أن مشاعره وتخيلاته، من حيث هي طرق في التفكير، تقطن وتلتقي بكل تأكيد بداخله» وأنه لا يعرف ما هو مطلوب للتأكد من شيء ما. معنى هذا أن «الاختزال الفينومينولوجي» الذي يقوم به ديكارت لا ينتهي به إلى جعل الوعي آخر ما تنتهي إليه عملية التطهير. فهو يجد نفسه مضطرا للاستمرار في الصعود نحو حقل آخر، بدل التوقف عند حدود حقل العقل الخالص.

إن التأكيد على كون طرق التفكير والأفكار نفسها تلتقي داخل الأنا وتقطنها معناه أن هذه الأخيرة ليست بالضرورة مصدرها، ومن ثمة ينبغي الصعود إلى ما بعد

(1) Cf. Descartes, *Méditations métaphysiques*, ed. Vrin, 1978, p. 38.

الأنـا أو مـا وراء الأنـا. وهـذا ما يثيره ديكارت مباشـرة بعـد انتهائه من تدقيق الفكرة السـالفة الذكر. يبين النص الآتي ذلك بشـكل واضح جدا: «ولكن حينما كنت أهتم بشيء ما في منتهى البساطة ومنتهى السهولة يمس علم الحساب والهندسة كإضافة اثنين إلى ثلاثة مثلا تعطي عدد خمسة وأشـياء أخرى مشـابهة، ألم أكن أتصورهما علـى الأقـل بمـا فيـه الكفاية من الوضوح لإثبات كونها حقيقة؟ بالتأكيد، إذا حكمت منذ ذلك الحين بإمكانية شكنا في هذه الأشياء، فلم يكن الأمر راجعا بتاتا إلى سبب آخر غير حضور فكرة إلى ذهني مفادها أن هناك ربما إلها ما تمكن من منحي طبيعة من هذا النوع، تجعلني أخطئ حتى فيما يمس الأشـياء التي تبدو لي أكثر وضوحا. ولكن كلما خطرت أمام ذهني هذه الفكرة الرائجة التي تصورتها أعلاه كقوة مطلقة للإله، فإنني أضطر إلى الاعتراف بمدى سهولة التصرف عنده، إن أراد ذلك، بشكل يجعلني أنخدع حتى في الأشياء التي أعتقد معرفتها ببداهة كبيرة جدا. وكلما أدرت وجهي، على العكس من ذلك، نحو الأشياء التي اعتقد تصورها بوضوح كبير، فإنني أكون مقتنعا جدا بحيث أنسـاق من تلقاء نفسـي نحو قول هذه الكلمات: ليخدعني من كان في استطاعته ذلك، غير أن ما لا يمكن فعله هو أن أكون لا شيئا في الوقت الذي أفكر فيه بأنني عبارة عن شيء ما، أو أن يكون صحيحا ذات يوم أنني لم أوجد أبدا، ما دام أنه حقيقة كوني أوجد الآن (...) أكيد ما دمت لا أتوفر على أي حجة لأعتقد في وجود إله ما يمكنه خداعي، بل وأنني ما زلت لم أعاين بعد الحجج التي تبرهن على وجود إله، فإن سبب الشك المرتبط بهذا الرأي يظل طفيفا، وبتعبير أصح ميتافيزيقيا. ولكي أتمكن من إسـقاطه كليا على أن أفحص إن كان هناك إله بمجرد مـا تمنـح لـي هـذه الفرصـة. وإذا تبين لي وجوده فإنه سـيكون علي أن أفحص أيضا إن كان في استطاعته الخداع، ذلك لأنني لا أرى، بدون معرفة هاتين الحقيقتين، أنه سيكون في استطاعتي أبدا التيقن من أي شيء»[1].

هناك في التأمل الثالث عنصر آخر يستدعي الإثارة، وهو توفر الفيلسوف على فكـرة لا يمكـن إرجاعهـا إلـى ذاتـه كما هو حال مجموعة مـن الأفكار الأخرى التي امتحنهـا ويتعلـق الأمـر بفكـرة الإلـه. وينتهي به البحث في أصلهـا إلى الاقتناع بعدم إرجاعهـا إلـى ذاتـه وحدهـا، هـذا بالإضافة إلى تأكده من كون غيابها يجعله لا يتوفر

(1) Ibid., p. 36.، التشديد من عندنا.

على أي حجة تقنعه بوجود شيء آخر غيره، لأنه بحث عن كل الحجج بإمعان كبير ولـم يجـد أي حجـة أخـرى غيـر هذه[1]. لن نمر هنا إلى التأمل الرابع للاستمرار في البرهنـة علـى الأهميـة التـي يوليها ديكارت للكائن الإلهي من حيث هو آخر أسـاس ينتهـي إليـه الاختـزال الفينومينولوجـي. صحيـح إن ما يقدمه الفيلسـوف بصدد تمييز الإنسـان بين الخطأ والصواب له مكانته فيما نحن بصدد تطويره، لكن ما أثرناه هنا كان لتوضيح نظرة هوسـرل إلى الشـك الديكارتي والنقص الذي منعه في نظره من جعل الأنا منبع المعنى والتقويم، أي جعل الذات أساس البناء.

التأكيد على الممكن في عملية التأسيس

لـم تكـن إثارتنـا لهوسـرل تهـدف سـوى إلـى تبيان سـيادة فكرة ربط الأسـاس بالإنسـان، وبالإنسـان وحده، قبل مجيء كتابات سـارتر. هدفنا من تناول التأملات الديكارتية هو ضبط ما تخلى عنه سارتر (أو ما لم يدركه) في فلسفة هوسرل وابتعاده بذلـك عـن النظـرة الليبراليـة لتنظيم العلاقات الإنسـانية داخل مجتمع معين، ليلتحق منذ بداية كتاباته بالنظرة الفوضوية ويستمر في تعميقها عبر مختلف كتاباته الفلسفية وغير الفلسـفية. لهذا سنسـتمر هنا في تلخيص وتحليل بعض النصوص الهوسـرلية لاسـتخلاص الكيفية التي تؤسـس بها الذات، بعدما بيننا أن الذات وحدها هي التي تؤسس.

هنـاك المعنـى الموضوعـي الخاص بموضوع الوعـي، وهناك - بصدد التحليل القصـدي - التوضيـح والتدقيـق والتفسـير لهـذا المعنـى. ويأتـي التوضيـح من كون الكوجتو يتجاوز دائما ما هو معطى، أي إنه يتضمن شـيئا آخر ندعوه بالممكن. إن ما يجعل من الوعي وعيا هو إدراجه لموضوعه الذي يلتقي به في أفق معين، وتوجيهه نحو ممكن معين. وينبغي اعتبار التجاوز المحايث لكل وعي مسألة أساسية، لكونها تمثـل مـا يصطلـح عليـه بعمليـة البنـاء الذي ترتبط أولى عملياته بملء القصد بشـيء مـا عبـر إضافـة الممكـن إلى الفعلي. هكـذا يكون الوصف في إطار الفينومينولوجيا، بفضـل البنـاء المعتمـد علـى الممكـن، وصفا يختلف عما تقر بـه النظرة التجريبية أو النظرة الموضوعية (أي مجرد عملية تتوقف عند حدود ذكر ما يُقدَّم أمام الوعي من

---

(1) Cf. Ibid., pp. 42–43, 45.

مكونـات وعناصـر)، وذلـك بتوجيه الوصف نحو أفق معين يتسـم بالإمكان. وتكون عمليـة البنـاء، مـن حيـث هي «عملية رائعة»[1]، مرتبطة «بالحالات الممكنة المتضمنة والمرسـومة والمخططة سـلفا في الحالات الفعلية الحاملة للخاصية البديهية لتفسـير معناها المضمر، والتي لا ترتبط بالحالات المعيشية الفعلية فقط»[2].

لكن، لا ينبغي أن نستخلص من هذا الأمر أن الوعي يبتكر الممكن بالاعتماد على ذاته فقط ليكون المعنى عبارة عن خلق خالص. إنه يظل في إطار هذه العملية مرتبطا دائما بالموضوع، ويستحضر جوانبه الغائبة في لحظة الحدس، تلك الجوانب التي لا يراها في اللحظة الفعلية. لهذا نجد هوسرل يؤكد على أن «نقطة الانطلاق هي بالضرورة الموضوع «كما هو» معطى. ومنه يصعد التأمل إلى نمط الوعي المتطابق وإلى آفاق الأنماط الممكنة المتضمنة في هذا النمط، ثم إلى الأنماط الأخرى لحياة وعي ممكنة يمكن للموضوع أن يقدم فيها باعتباره موضوعا يتمتع بهويته»[3].

نقطة أخرى ينبغي التأكيد عليها بصدد عملية البناء ألا وهي التفرقة بين المواضيع الواقعية وغير الواقعية، الممكنة وغير الممكنة، أي بين العقل واللاعقل وبين الوجود والعدم. يتعرض هوسرل في التأمل الثالث لما يسميه بالمشاكل التأسيسية. ولعل أهم نقطة تدخل في علاقة بموضوعنا هي اسـتدراكه لما كان قد قدمه سـابقا في التأمل الأول بصدد البداهة التي كان قد ربطها بالتطابق على مستوى الحكم، وباليقين على مسـتوى الوجـود، مـع إعطـاء الأولويـة للبداهة الثانية. نلاحظ هنا فـي التأمل الثالث محاولة تحديد الوجود حتى لا يكون العدم مقابلا له، أي أنه يتمتع بوجود. والأكثر من ذلك نلاحظ أن هوسرل لا يكتفي بحصر أنماط الوجود في الوجود واللاوجود، بـل يضيـف هنـا أنماطـا أخرى كالوجود الممكـن والوجود المحتمل والوجود المثير للشـك (douteux)، وهـي أنمـاط تنتمـي كلهـا إلى حقل العقـل. وهناك أنماط تنتمي إلـى الحقـل النفسـي أو الانفعالـي أو الإرادي: الوجـود من حيـث هو قيمة، الوجود من حيث هو خير.

لماذا هذا الرجوع إلى البداهة المتعلقة بالوجود؟ ولماذا هذه المحاولة الهادفة

(1) Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 42.

(2) Ibid., p. 41.

(3) Ibid., p. 40.

إلى إغناء معنى الوجود، أو على الأقل إعادة تحديده؟ يقوم هوسرل بهذا الأمر من جهة لأن الموضوع يفرض نفسه، والفينومينولوجيا تهدف بالدرجة الأولى إلى الانطلاق من «الأشياء ذاتها»، أي إنها تحاول ألا تقصي جانبا من جوانب الواقع أو الوجود؛ ومن جهة ثانية لأن الفينومينولوجيا، كما لاحظنا أعلاه، فلسفة تحاول التأكيد، في رجوعها إلى الأشياء، على الممكن أكثر مما تريد التأكيد على الفعلي. يقتضي الاعتراف الحق بأهمية العقل، والإنسان على العموم، إسناد دور لهذا الإنسان في توجيه هذا الذي نسميه بالفعلي، كما يقتضي أيضا تبيان خطأ الموقف الذي يعتبره - أي الكائن الإنساني - مجرد مكون من مكونات الواقع. ارتبطت الفينومينولوجيا بالممكن مع هوسرل نفسه، وإذا كان هيدجر سيلح على هذا الجانب بشكل صريح فذلك لا يعني أنه أول من سيقوم بهذه العملية[1]. هذا ما يفسر عودة هوسرل إلى تناول البداهة وإثارة مشكل الإمكان.

يرتبط البناء إذن أساسا بالبرهنة على بداهة إمكانية وجود محتوى ما تربطه القصدية مسبقا بالممكن بصدد الموضوع الذي تنفتح عليه. هكذا يكون البناء جامعا بين الموضوع والذات معا، أي جامعا بين ما يمكن تسميته بالشروط الموضوعية والإمكانات الذاتية، مع العلم أن ما تضيفه الذات هنا تتحكم فيه البداهة، أي إنه يخضع للعقل الذي ليس عبارة عن «ملكة ذات خاصية الحدث العرضي، كما أنه «لا يضم في تصوره وقائع عرضية، ولكنه شكل من بنية شمولية ورئيسية للذاتية الترنسندنتالية على العموم». «يحيل العقل على إمكانات التأكيد والمراجعة»، وتحيل هذه الإمكانات - في نهاية المطاف - على البداهة، سواء أتعلق الأمر بالبداهة التي تم الحصول عليها أو بتلك التي يمكن الحصول عليها»[2].

يجعل التركيز على الممكن في إطار البداهة وضع هذه الأخيرة يتغير فيما يخص فكرة التطابق. لا يمكن السعي وراء الحصول على تطابق نهائي بين الحكم والموضوع الذي يصدر بصدده الحكم، لأن «هوية الموضوع الموجود فعليا وكذا التطابق بين الموضوع القصدي من حيث هو كذلك والموضوع الموجود فعليا ليست عنصرا واقعيا للبداهة وللتأكيد القائم على التحقق من حيث كونهما ظواهر لفعل

(1) Cf. Heidegger, *Etre et temps*, Gallimard, 1964, pp. 56–57.

(2) Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 48.

الوعـي. يتعلـق الأمـر هنـا بمحايثـة مـن طبيعـة مثالية أو مثلى، تلـك التي تحيل على ترابطات رئيسية لتركيبات ممكنة وجديدة»[1]. ما هو الإيجابي إذن في فنومنولوجيا هوسرل بصدد نظريته في البناء؟ أو ماذا يمكن استخلاصه بصدد هذه النظرية، وخاصة بصدد الفعل الإنساني؟

لقد لاحظنا أن عملية البناء لا تنطلق من الصفر أبدا، وأنها تقوم على معطيات تتمتع بالموضوعية والبداهة مما يسمح لهذه المعطيات بالرسوخ على مستوى الواقع. نستعمل الرسـوخ بدل الثبات نظرا لما تحمله الكلمة الأخيرة من شـحنات ومعاني تجعلها تصنف سلبيا. نستعمل الرسوخ بمعنى إمكانية الوجود في مرحلة معينة، ثم إمكانيـة الاعتمـاد علـى هـذه الإمكانيـة في مشـروع بناء معين. هـذا بالإضافة إلى أن عملية البناء عملية مستمرة لا نهاية لها، لأن الصورة الحقيقية التي ينبغي الحصول عليها هي صورة مثلى على سبيل المثال وليس من قبيل الواقع، ولأن البداهة التي تشـكل قاعدة أساسية في عملية البناء تظل دائما ناقصة تحيل على بداهات أخرى ينبغي إنجازها، وهكذا إلى ما لا نهاية. يقول هوسرل: «يملك هذا النوع من البداهة بالضـرورة أفقـا مـن الاسـتباقات مـا زالت غيـر «مملوءة»، ولكنها فـي حاجة إلى أن تكون كذلك، إنها تنطوي إذن على محتويات هي مجرد مواضيع قصد حامل للمعنى يحيلنـا علـى بداهـات ممكنـة مطابقة لها. ينحو هـذا النقص في البداهة نحو التقلص في تحقيق سلاسـل - بواسـطة سلاسـل - من الأفعال الأصيلة تؤدي عبر مسـالك تركيبية من بداهة إلى أخرى.

ولكـن لا يمكـن لأي تركيـب تـم تصـوره أن يصل إلى التطابـق التام والنهائي. إذ ترافقه دائما، أي التركيب، قصديات مسـبقة أو قصديات مشـتركة غير «مملوءة». هـذا بالإضافـة إلـى أنـه شـيء ممكـن دائمـا ألا يتأكـد الاعتقاد الوجـودي الذي كان يحـرك الاسـتباق، وألا يكـون مـا كان يبـدو فـي النمط الأصلي، أو أن يكون بشـكل مغاير»[2]. نلاحظ مرة أخرى كيف يحاول هوسرل تجاوز ما سيعيبه بعده هيدجر على الفلسـفة الحديثة، مع الانطلاق من الذات والاعتماد عليها كما هو شـأن المحدثين. يتضـح لنـا مـن خـلال القـول السـابق، ومن خـلال تحليله للبداهة علـى العموم، أنه

---

(1) Ibid., p. 51.

(2) Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 52.

ينتقد فكرة التمثيل (représentation) على مستوى المعرفة ومن ثمة على مستوى الفعل والممارسة، حيث سبق أن لاحظنا إثارته لمسألة القيمة والخير بصدد تناوله للبداهة[1].

هكذا يكون الاعتقاد في إمكانية التوصل إلى حقيقة نهائية بصدد موضوع معين مرهونا بالاعتقاد في موضوعية هوية هذا الشيء على مستوى الواقع، وفي استقلاليته بذلك عن العقل الذي يعمل على استيعاب تلك الهوية. كما أننا نفترض في إطار الفكر التمثيلي أن السبيل الأمثل في التعامل مع الموضوع هو الحصول على صورة فكرية بصدده تشتمل على كل خصائصه، ومن ثمة السيطرة على الموضوع بشكل نهائي. إن فكرة السيطرة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالفكر التمثيلي. وفضل هيدجر في تحليل الإشكال والتعريف به والإفصاح عن خفاياه ربما لا مثيل له في تاريخ الفلسفة الحديثة. لكن عدم اهتمام هوسرل بالتأريخ للفكرة لم يمنعه من الانتباه إليها وتحليلها وتبيان خطئها. إنه يختلف مع هيدجر بهذا الصدد في تركيزه على البرهنة على ما يتضمنه الفكر التمثيلي من منطلقات خاطئة، دون المرور إلى التركيز على ما يؤدي إليه من خطورة على مستوى الواقع كما يفعل هيدجر.

لا يقتصر الخطأ الذي يقوم عليه الفكر التمثيلي، كما أشرنا أعلاه، على المجال المعرفي. فالمنظر في المجالين الأخلاقي والسياسي لا ينفلت بدوره من إخضاع إطاره للفكر نفسه، إن لم نقل إن الهدف الرئيسي من التفلسف، في نهاية المطاف، هو الالتحاق بالحياة العملية. فالتأسيس القائم على التمثل ينطلق من كون ما يبنيه الفيلسوف (أو المنظر بشكل عام) هو صورة مطابقة بشكل تام ونهائي للنموذج الأصلي، ومن هنا تنشأ وترسخ ضرورة الارتباط بتطبيقه في شكله النهائي، وحسب الطرق التي يقتضيها تحقيق الشكل النهائي، أي بغض النظر عن «تكاليف» التحقيق.

هكذا نسجل إذن أنه لا مجال لإحلال الكائن الإنساني لدى هوسرل محل الكائن الإلهي، كما هو الأمر عند أغلبية فلاسفة الجدل، بما في ذلك الفيلسوف الذي نشتغل عليه في هذا الكتاب: جون بول سارتر. لا نعتمد بطبيعة الحال في حكمنا هذا على «لاكمال البداهة» عند هوسرل باعتبارها قاعدة في انتقاده للفكر التمثيلي.

---

(1) Cf. Ibid., p. 49.

إذ يمكـن الاستعانة بعناصـر أخـرى لـن نتعرض لها هنا ومـن بينها تحليله للعلاقات بيـن الـذوات[1]. صحيـح إن كاتـب التأملات الديكارتية يشـير فـي معظم مؤلفاته إلى الحقل اللامتناهي الذي يشكله الوعي الترنسندنتالي، أي الذات الترنسندنتالية. ولكن هل يمكن أن نسـتخلص من تأكيده هذا محاولة منه لإحلال الكائن الإنسـاني محل الكائن الإلهي؟ لا مجال في نظرنا لاستخلاص مثل هذه الفكرة، والسبب راجع إلى ما يقصده هوسرل بلاتناهي الحقل الترنسندنتالي[2].

إذا كانت عملية البناء توضح لنا مدى حضور الممكن باعتباره أفقا يتم توجيه الفعلي نحوه فإنها لا تعني مع ذلك أنها تهتم بالممكن وحده وأنها تخضع له وحده، وإلا ستصبح الأنا المنجزة لعملية البناء عبارة عن حرية متمكنة من ذاتها كليا. إن مثل هذا الافتراض يجعل الممكن نفسه يفقد معناه ليتحول إلى ضرورة من نوع خاص. ستصبح الأنا متحكمة في الوضع ومتأكدة كل التأكيد من النتيجة التي سيؤول إليها التوجيه، ولن تعمل سوى على تحقيق ذاتها وحدها دون أي اهتمام بمحيطها. وقد لاحظنا أن هوسـرل يعارض فكرة السـيطرة التامة على التوجيه، ولكن لا يمكنه في المقابل أن ينتهي إلى الفوضى التامة أيضا. لأن هذه الأخيرة تقوم بدورها في العمق، على فكرة التمكن التام من الذات لنفسها. لا يعني الممكن الذي يدافع عنه هوسرل إخضاع كل عمل مستقبلي للاحتمال ورفض إمكانية التنبؤ وإمكانية التوجيه والتسيير. إن هاتين العمليتين واردتان باستمرار. كل ما هنالك هو أن المشروع المرسوم (نظريا كان أم عمليـا) يتعـرض مـن حيـن لآخـر لانعـراج أو انعراجات لـم تكن حاضرة في التخطيط الأولي. وإن حدوث مثل هذا الأمر ينبغي تقبله والتعامل معه باعتباره ظاهرة عادية وطبيعية. ولهذا فإن الوسيلة الصحيحة لمواجهته لن تكون الإقصاء التام، كما هو الأمر في الفكر التقليدي القديم، ولا الاحتواء مع ضرورة الإخضاع للكل، كما هو الشأن في الفكر الجدلي؛ لأن الحل الأخير قد ينتهي بدوره إلى اللجوء إلى الإقصاء، وربما بصور أبشع بكثير من الصور المنتقدة لدى التقليديين. إن التأكيد على الممكن هو تأكيد على أن وضع الإنسـان لا يمكن إرجاعه إلى كائن يقتصر فعله دائما على الانسياق فقط مع ما هو سائد، وعلى أن مصيره يتحدد دائما انطلاقا مما هو خارج

---

(1) سنعود إلى هذه النقطة في الباب الثاني.

(2) Cf. Ibid., pp. 26-28, 31.

عنه. إنه كائن معني باستمرار بحياته ووضعه. وفي حالة إهماله لهذه الفكرة فإنه لا يعترف بذلك بسيادة قوانين في وسطه مستقلة عن إرادته وإرادة غيره، ويعمل في الوقت ذاته على تقليص الممكن والسماح للفعلي بأن يكون لصالح غيره.

هكذا وحتى لا تؤدي فكرة الممكن إلى الإقرار بالاحتمال التام، أو بالحرية التامة، فإن هوسرل يمر مباشرة بعد تأكيده على الموضوع القصدي باعتباره موجها لعملية البناء إلى إثارة موضوع آخر يقلص من عشوائية الذات يسميه بالنشأة الانفعالية (genèse passive) في مقابل النشأة الفاعلة. يطابق المبدأ الثاني ما تعرضنا له أعلاه من نشاط الأنا المتعلق بالخلق والإبداع في عملية البناء. وهذا المبدأ هو الذي يجعل الأنا تجد نفسها أمام مواضيع تكون عبارة عن إنتاج لها، وذلك انطلاقا من فعل التجميع والتقريب والتوضيح في إطار التجربة وصولا إلى الأنشطة العقلية المنتجة لمواضيع مثالية ذات طابع لا واقعي بما في ذلك الشمولي نفسه. أما مفاد مبدأ النشأة الانفعالية فهو كون «البناء عبر النشاط الحيوي يفترض دائما وبالضرورة وجود انفعال يكون عبارة عن طبقة دنيا يتلقى الموضوع ويجده كموضوع جاهز» وأن «ما يقدم نفسه إلينا في الحياة وكأنه جاهز، وأنه شيء ما واقعي لا يعدو أن يكون سوى شيء فإنه معطى بشكل أصيل ومعطى هو ذاته» عبر تركيب التجربة الانفعالية»[1]. إن ما يدافع عنه هوسرل بصدد النشأة الانفعالية هو وجود مرجعية نهائية في عملية البناء لا يمكن للأنا تغييبها في أنشطتها، وأن هذه المرجعية عبارة عن «بقايا» تصل إلى حدود الحديث عن «تاريخ» بصدد المواضيع. إن الرجوع إلى الأشياء كما هي لا يعني الانطلاق من الصفر، أي الانطلاق منها كأشياء فقط. إنها عبارة دائما عن مواضيع حتى وإن كنا نأخذ بها في مرحلة معينة وكأنها أشياء فقط. فسرعان ما تكشف عملية البناء على أن الشيء الذي تنطلق منه يحيلنا على مسار معين من المعاني. والتدقيق الذي يثيره هوسرل هنا بين الشيء والموضوع له دلالة بالغة. لأن الانطلاق من شيء ما باعتباه موضوعا يختلف كثيرا عن الانطلاق من شيء ما باعتباره شيئا. إذ إنه يدرج في عملية البناء عناصر لا تتوفر في الحالة الثانية، ووجود هذه العناصر يجعل التعامل معها يختلف بالضرورة عن الحالة التي كانت ستكون فيها منعدمة، كما أنها تعطي الفرصة والإمكانية لقيام ما يسميه بالمرجعية في عملية البناء. تجعل

(1) Ibid., p. 66.

المرجعيــة البدايــة تبتعــد عن العشــوائية، وتفرض علــى الممكن أن يكون ممكن هذا الواقع بدل ذاك، وممكن هذا الظرف بدل ذاك. ولا يتردد هوســرل بهذا الصدد في الإقرار بدور ما يســميه بالبداية المنفعلة. إنها «تؤثر في نظره على الأنا وتدفعها إلى الفعل، لأنها تفرض على الأنا أن «تكون دائما محاطة بالـ «مواضيع»»[1].

إن حرص هوســرل الشــديد على عدم القول باســتقلالية معينة للعالم الخارجي عــن الــذات بعــد تناولــه للبدايــة المنفعلة في إطار مواضيــع الوعي، يجعله يدرج هذه النقطــة فــي إطــار آخــر أعم وهو ما يســمى بالتداعي. ويوضــح من خلال هذا الأخير أن الانفعــال أو الســلب لا يقتصــر علــى مــا يتعامــل معه الوعــي فقط، أي على العالم الخارجي، وإنما يضم الوعي نفســه. إن المعاني التي يحملها الموضوع تعطى على هــذا النحــو بالنســبة للوعــي الــذي يرتبــط بها أو ينفتح عليها. هكذا فإن الســلبية التي تتميز بها تكون في الوقت ذاته سلبية الوعي وتجعل هذا الأخير بدوره، رغم فراغه، يتوفر على بقايا تشــكل مرجعيته هو، بمعنى أن الوعي الخالص لا ينبغي أن يذهب بنا إلى القول بإمكانية الانطلاق من اللاشيء بصدد الأنا ذاتها. إنها تتوفر على بنيات ووظائف لها دورها في التأسيس الذي تنجزه.

نقد سارتر لهوسرل: إحلال الفرد محل الذات

إن الخلاصة التي يمكن الانتهاء إليها (أو التي ينبغي الانتهاء إليها) بصدد طريقة طرح هوســرل لمســألة الذات هي التأكيد على مســألتي التطور والانفتاح فيما يخص تنظيم العلاقات الإنسانية في أبرز مجاليها الأخلاقي والسياسي. ولقد استعرضنا أهم تحليلاته لموضوع الذات كي ندرك بوضوح التحول الذي ســيعرفه الموضوع نفســه مع سارتر، ومن ثمة دعم تأويلنا لكتابات هذا الأخير في اتجاه الفوضوية.

شــكلت مســألة الــذات المحــور الأساســي لأولــى محاولات ســارتر الفلســفية والمتمثلــة فــي تعالــي الأنــا. كما أن الكتاب ربط بشــكل واضح بينها وبين المشــروع الأخلاقي والسياســي. ســنعمل في البداية على تحديد مفهوم الذات في تعالي الأنا ومدى تلاؤمه مع الطرح الذي نقدمه لكل فلسفة سارتر. يبدو في آخر الكتاب، ومن خلال آخر جملة ترد فيه، أن صاحبه يهدف إلى «تأسيس أخلاق وسياسة تكونان من

---

(1) Ibid., p. 67.

الناحية الفلسفية وضعيتين بشكل مطلق»[1]. إن ما ينبغي الانتباه إليه والتنبيه عليه في نفس الوقت هو أن الكاتب لا يقصد من مثل هذا التصريح الانضمام إلى المدرسة الوضعية في مجال الأخلاق، أو الدفاع عنها، أو تطوير أسسها. إن الأخلاق الوضعية هنا تفيد الأخلاق التي تتأسس على ما هو معطى وسط الواقع الإنساني والتخلص من كل مبدأ أو فكرة تكون لهما صلة بعالم الماورائيات، أو حتى معطى أونطولوجي يكون معناه سابقا على المعاني الناشئة عبر تفاعل العلاقات الإنسانية.

إن السير في هذا الاتجاه جعل سارتر ينتقد في بداية كتاباته مؤسس الفينومينولوجيا أستاذه هوسرل، وبالضبط في دفاع هذا الأخير عن فكرة الذات. فحتى نكون منسجمين مع التحليل الفينومينولوجي للوعي ينبغي أن نحافظ، في نظر سارتر، على أكبر اكتشافاته، ألا وهو إبرازه لحقل خالص من المكونات والبنيات غير تلك التي تتشكل فيما بعد، عند ارتباطه بالواقع الخارجي؛ وبتعبير أدق، نقول: تلك التي تترتب عن التقائها الضروري بالعالم الخارجي بجميع مكوناته. هذا هو السبيل إلى تجاوز كل ما كانت تلحقه الفلسفات المثالية بالوعي الإنساني من بنيات أولية، أو من معاني أولية ترمز إلى كائن آخر غيره، أو تعبر عن استقلالية تجعله في نهاية المطاف يخضع لها في تعامله مع محيطه، ويعطيها في ذلك الكلمة الأخيرة.

يبدو من خلال تعالي الأنا أن سارتر يقيم علاقة وطيدة بين القول بفكرة الذات والفلسفة المثالية، ومن هنا جاء هذا العنوان. فالتعالي هنا مفاده وجود في الخارج أي وجود الأنا خارج الوعي. إنه تعالي كل ما من شأنه أن يكون موضوعا بالنسبة للوعي، أي كل ما ينفتح عليه الوعي. وما الأنا إلا موضوع من بين هذه المواضيع، تتميز عنها فقط بحكم العلاقة الخاصة التي تربطها بالوعي. هكذا يفقد مفهوم الذات معناه الفلسفي القوي الذي أخذه مع الفلاسفة المحدثين، ومع هوسرل في الفلسفة المعاصرة. إذا كان من غير الممكن الحديث عن الأنا على مستوى العقل الخالص، كما يدافع عن ذلك سارتر في هذا الكتاب الذي نحن بصدده، فالنتيجة هي استحالة الحديث عن الذات في هذا الإطار. ويعبر سارتر في نهاية الكتاب عن هذه الفكرة بصريح العبارة حيث يقول: «لا شيء من هذا الوعي المطلق يمكن اعتباره ذاتا حينما

(1) Sartre J.P., *La transcendance de l'Ego*, ed. Vrin, 1978, p. 87.

يتم تخليصه من الأنا (...) إنه يشكل فقط شرطا أوليا ومنبعا مطلقا للوجود»[1].

لقد رأينا في الباب الأخير أن تأكيد هوسرل على مسألة الذات كان الهدف منه هو ربط المعنى، على العموم، بالإنسان. إنها الوسيلة الناجعة لإضفاء الطابع الإنساني على القيم وربطها بإنتاج الإنسان، حتى وإن كانت تبدو متمتعة باستقلالية تجعلنا نمنح لها وجودا خاصا بكائن آخر أكثر استقلالية وأكثر وجودا، لأنه غالبا ما يكون هو المتحكم في الوجود الإنساني نفسه، وليس في وجود هذه القيم فحسب. ولقد استوعب سارتر هذه الفكرة الهوسرلية أحسن استيعاب، لكن دون تبنيها، لأنها لا تخلو في نظره من إمكانية الوقوع في التوجه ذاته الذي يريد التصدي له، أي التوجه المثالي. كيف ذلك؟ يترك الحفاظ على الأنا داخل الوعي، أو الحديث عن الذات على مستوى الوعي الخالص، إمكانية الإقرار بوجود جانب ما عند الإنسان يمكنه أن يكون في معزل عن العالم، أي خارج عنه. يقول سارتر: «ما زالت هناك، للأسف الشديد، ما دامت الأنا تشكل بنية الوعي المطلق، إمكانية مؤاخذة الفينومينولوجيا على أنها «مذهب - ملجأ» وإمكانية جر جزء من الإنسان خارج العالم، ومن ثمة إمكانية تحويل الانتباه عن المشاكل الحقيقية»[2].

هناك نقطة أخرى يعتمد عليها سارتر في انتقاده لهوسرل من أجل إقصاء مسألة الذات على مستوى الوعي الخالص. إنها تكمن في رفضه لاعتبار الحقل الترنسندنتالي ذا طابع شخصي، الشيء الذي كان يقر به هوسرل، وبالخصوص في التأمل الرابع من تأملاته الديكارتية. ما معنى رفض الطابع الشخصي للوعي الخالص؟ معناه أن كل ما يتميز به الفرد يكون مكتسبا عبر تفاعلاته مع محيطه ومع الآخرين. لا يمكنه أن يستمد أي شيء من وجوده كوعي خالص غير إمكانية الوجود. إن نعت الحقل الترنسندنتالي بغير الشخصي مسألة تتكرر كثيرا في كتاب تعالي الأنا، والهدف منها هو الحفاظ على خاصية الوعي من حيث هي سمة أساسية في تحديده فينومينولوجيا. تأتي الشخصية فيما بعد، أي عند ظهور الأنا. هناك ارتباط إذن بين الأنا والشخصية، وليس بين هذه الأخيرة والوعي الترنسندنتالي كما هو الشأن لدى هوسرل.

---

(1) Ibid., p. 87, c'est l'auteur qui souligne.

(2) Ibid., p. 86.

لا نريد هنا تتبع تحليل سارتر للوعي الترنسندنتالي في مختلف جزئياته، وإنما أثرنا هاتين النقطتين لأنهما تجعلان القارئ يستبعد إمكانية طرح فكرة الفوضوية بصدد تعالي الأنا. إن الأخذ بالفكرتين معا سيذهب بنا مباشرة إلى الربط بين الكتاب والفكر الماركسي، ما دام المؤلف يعطي كل الأولوية للواقع الخارجي ويجعل الوعي مجرد تجسيم لما يتوسطه، خاصة وأن بعض الفقرات لا تحتاج إلى تأويل للانتهاء إلى مثل هذه الخلاصة. ونذكر من بينها مثلا هذه التي يقول فيها «إنني في هذه الحالة منغمس في عالم المواضيع، إنها هي التي تشكل وحدة وعيي، وهي التي تقدم نفسها مرفقة بقيم وبصفات جذابة ومنفردة، أما أنا فإنني اندثرت وانعدمت. لا مكان في هذا المستوى لأنا، وهذا لا ينتج عن الصدفة أو عن نقص مرحلي في الانتباه، وإنما ينتج عن بنية الوعي ذاتها»[1]. ولعل مثل هذه النظرة إلى الوعي هي التي جعلت بعض الدارسين يقر، في تناوله لمسألة القطيعة داخل الفكر السارتري، بوجود علاقة بين تعالي الأنا ونقد العقل الجدلي، ذلك لأن هذا الأخير يركز فيه المؤلف كثيرا على ما يسميه التحليل التراجعي والذي يفرض على دارس الظاهرة الإنسانية الانطلاق من الإنسان من حيث هو تجسيم لمجموعة من التركيبات الاجتماعية والنفسية والثقافية والسياسية، أي إن الإنسان لا يشكل ذاتا بالمعنى الفلسفي لتكون هي السند الأول لأفعالها العملية والمعرفية على حد سواء. يكمن الفرق الوحيد بين النظريتين حسب ليو فرتز (Leo Fretz) في المصطلحات التي يستخدمها الفيلسوف في كل من تعالي الأنا وفي نقد العقل الجدلي، حيث يلجأ في الأول إلى كلمة «غير شخصي» أو «قبل شخصي» بينما يعمد في الثاني إلى كلمة الإنسان التاريخي[2].

يمكن القول فعلا بوجود علاقة واضحة بين الكتابين فيما يخص الاهتمام المعطى للواقع الخارجي. غير أنه من الصعب جدا، كما سنرى فيما بعد، إيجاد تطابق في تناول المؤلفين لمسألة الذات. لا يخفى على المهتم بسارتر الدافع الذي جعله يتجند لتخصيص أكبر مؤلفاته للفكر الجدلي. لقد كانت إعادة الاعتبار للذات أكبر هاجس وراء قراءة سارتر للمادية التاريخية. إنها كانت بمثابة نقطة افتراق بين الماركسية والوجودية، كما أنها كانت إمكانية تصالحهما والتركيب بينهما. وما

(1) Ibid., p. 32.

(2) Cf. Fretz Leo, *Le concept d'individualité* in obliques, numéro spécial, Sartre, N. 18-19, 1978.

المشروع السارتري الهادف إلى إيجاد توفيق بين الفلسفتين إلا محاولة لفرض مبدإ الذات وسط فكر لعب دورا رائدا في زعزعة هذا المبدأ داخل الفلسفة المعاصرة. صحيح إن نقد العقل الجدلي يولي أهمية كبرى، كما يشير إلى ذلك ليو فرتز، للتحليل التراجعي الذي يتبين عبره أن الإنسان يتحدد تاريخيا، وأن الذات تكون لهذا السبب تاريخية ومن ثمة فإنها تنتفي. ولكن الكتاب نفسه يقر بأن التحليل التراجعي لا يشكل سوى خطوة في دراسة الظاهرة الإنسانية، ويستدعي اللجوء إلى خطوة ثانية يصطلح عليها سارتر بالتحليل التدريجي الذي هو عملية معاكسة للعملية الأولى. فإن كنا ننطلق في الشطر الأول من المنهج، كما تفعل الماركسية، من الإنسان نحو العالم الخارجي ونحو التاريخ فإننا نذهب في الخطوة الثانية، كما تفرض ذلك واقعية الوجودية، من التاريخ نحو الإنسان. ويمكن القول، حسب التصور السارتري، إذا كان من اللازم الاعتناء بما صنعته الظروف من الإنسان فهذا لن يعفينا من الإلمام بما صنعه الإنسان من الظروف. بل إن المهم في نظر سارتر، وكما سيتضح لنا ذلك فيما بعد عند تناولنا لمسألة الذات في نقد العقل الجدلي، هو دور الذات في التنظيم والتسيير وصنع التاريخ على العموم.

إذا كان سارتر لا يتبنى مسألة الذات في كتابه تعالي الأنا، فكيف يمكن لنا قراءة هذا الأخير من وجهة نظر فوضوية. هل يعني الأمر أن الكتاب يخرج على إطار الفكر السارتري؟ صحيح إن الفوضوية لا تقوم دائما على مبدأ الذات كأساس نظري؛ والأمثلة بهذا الصدد كثيرة. لقد استطاع شورمان أن يقرأ هيدجر من وجهة نظر الفوضوية[1]، رغم كون هذا الأخير يمثل، كما هو معلوم، أكبر فلاسفة القرن العشرين المنتقدين لمبدأ الذات. لقد ذهب به الأمر إلى التأريخ للفلسفة الغربية بأسرها انطلاقا من مفهوم الذات، وقرن في الأخير تجاوز الميتافيزيقا بتجاوز مفهوم الذات كأساس للتقويم النظري والعملي. وما تأكيد هيدجر على ضرورة العودة إلى الوجود إلا تنديد بسيادة مبدأ الذات وما ينتج عن ذلك في نظره من مشاكل عويصة على المستوى التنظيمي في المجال السياسي. ويمكن القول إن فعل الوجود أقوى من فعل الذات التي تزعم التمكن من واقعها فيما يخص التوجيه والتنظيم. وما يميز قوة الوجود معاكس تماما لما يميز قوة الذات. فإذا كان العقل والحساب من خصائص هذه

(1) Schurmann Reiner, *Le principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir*, ed. Seuil, 1982.

الأخيـرة فـإن اللاعقـل والغموض واللاحسـاب من مميـزات الوجود الذي إليه تعود الكلمـة فـي نهايـة المطـاف[1]. معنـى هـذا أن اللانظام هو دائما نهايـة النظام. وهكذا يعكس هيدجر التقليد السائد على العموم في التنظير الفلسفي للفعل الإنساني. فإن كان الفيلسـوف ينطلق دائما من اللانظام كمعطى أولي يسـتدعي اللجوء إلى ضبط القواعد التي تمرر إلى النظام وتحافظ عليه، فإن هيدجر يقوم بعملية عكسية ليبرهن على أن المعرفة السابقة على الفلسفة والمعرفة الفلسفية نفسها الغارقة في الميتافيزيقا تعززان سيادة النظام الذي ينبغي أن تقوم في مواجهته الأنطولوجيا الأساسية لسحب مقوماته، أي لبسط اللانظام مكان النظام.

يمكننا إثارة فيلسـوف آخر خصص مجمل حياته الفكرية لدحض مبدأ الذات، مع التنظير في الوقت ذاته، بشكل غير مباشر، للفوضوية، ويتعلق الأمر بميشيل فوكو. إنه لأمر مثير للانتباه أن ينتهي كل من سـارتر وفوكو إلى رفض واضح للسـلطة في مختلـف تجلياتهـا، مـع العلـم أن هنـاك خلافـا كبيرا بينهما فيما يخـص المنطلقات. فبقدر ما تبنى سارتر مسألة الذات ليدافع عنها إلى آخر حياته بقدر ما سار فوكو في الاتجاه المعاكس ليجعل من تفنيد الذاتية محور كتاباته. لكن النتيجة واحدة عند كلا المفكرين: السلطة تبتلع الحرية وتتنافى معها. لن ندخل هنا في تفاصيل نظرية فوكو فـي السـلطة، ولـن نحـاول البرهنة على تسـتر توجهه الفوضـوي وراء تحليله لظاهرة السـلطة. إن كتاباته في هذا المجال واضحة وبالخصوص المراقبة والمعاقبة وإرادة المعرفـة[2]. لا يمكـن اسـتخلاص تفضيـل الكاتـب لنظام معين من الدراسـة المنجزة في الكتابين عن مسـألة السـلطة. نلاحظ على العكس أنهما ينطويان على جهد كبير للبرهنة على أن النظام الديموقراطي السائد في الغرب لا يوفر أكبر قدر من الحرية للفرد كما يدعي ذلك ممثلوه. إنه يعمل على إخماد فعالية الحرية بتمكنه من إرساء اقتصاد في السلطة[3]. هكذا فإن الحرية لا تمارس نفسها إلا عندما تنفلت من النظام السـائد لتحتل هامشـا من هوامشـه، أو عندما تمارس إبداعا تبين عبره الطرق التي ابتكرتها وتبتكرها السلطة لتسيير ذاتها.

---

(1) Cf. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 319–322.

(2) Faucault. M, *La volonté de savoir*, ed. Gallimard, 1976.

(3) اقتصاد السلطة مفهوم فوكوي محض يطوره بالدرجة الأولى في كتابه المراقبة والعقاب ويقصد به جانبها الإيجابي أي قدرتها على الإنتاج.

إنهـا النتيجـة التـي يدافـع عنهـا سـارتر، كما سـنرى فيما بعد، مـع فارق وحيد. لا يتـردد سـارتر أبـدا فـي كتاباتـه فـي التأكيد على ضرورة الثورة واسـتمراريتها وكذا التنظيـر لأسـاليب العمـل مـن أجـل تحقيق هذا الهدف، الشـيء الـذي لا يوليه فوكو اهتماما كبيرا في مؤلفاته.

ليـس مـن الضـروري إذن الدفـاع عـن مبدأ الذات للسـير في اتجـاه الفوضوية. ولكن يبقى مع ذلك أنه لا بد من البحث عن جانب أو جوانب أخرى لقراءة تعالي الأنا من وجهة نظر الفوضوية، أو على الأقل لتبيان إمكانية إدراجه في هذا الإطار، خاصة وأن الطعن في مبدأ الذات لا يؤدي دائما إلى ما ينتهي إليه الفيلسوفان اللذان أثرناهمـا: هيدجـر وفوكـو. فمـا هـي العناصر التي تسـمح إذن بالتأويل الذي نقوم به لتعالي الأنا؟

هناك مفهومان اثنان يردان في دراسة سارتر للوعي في هذا الكتاب لهما ارتباط وثيق بالفوضوية، وأحيانا يردان معا وتحتهما خط[1]. يتعلق الأمر بالتلقائية والفردية. ونحـن نعلـم الـدور الـذي يوليه الفوضويون للتلقائيـة. إنها تعكس الهموم والمطامح الفعليـة للجماهيـر، أو إنهـا فـي ارتبـاط وثيـق بالجماهيـر، ويفتقـد إليهـا المسـيرون والمنظـرون بمـن فيهـم المنتمـون إلى الأحزاب التي تدافع عـن البروليتاريا. صحيح إن سـارتر لا يثيـر أي نقـاش هنـا لـه علاقة معينة بـدور التلقائية في التوجيه الصحيح للثورة. إنه يكتفي، وهو في أول محاولة فلسـفية له، بالإشـادة بهذا الجانب المهم، المميز للوعي أو للإنسـان على العموم. هكذا فإن غياب الأنا على مسـتوى الوعي الترنسندنتالي لا يفيد أنه قد تم إسناد كل دور الفعل للعالم الخارجي. فهذا الأخير يتميز أساسا بالجمود، أو يكتفي حسب التعبير الهيدجري، بالحضور. حضور ينساق معـه الوعـي بـكل تلقائيـة لأن الوعـي يكـون خالصا في هذا المسـتوى. وهو خالص بالضبـط مـن الإنتـاج الفكـري للـذات التي تكون ممزوجة بالضـرورة بإنتاج الذوات الأخـرى. إن الخلـوص معنـاه إذن تدفـق الوعي على عالمه في كل اطمئنان وفي كل بساطة وفي كل حرية. تدفق تغيب فيه الوساطة كليا. يغيب فيه التمييز بين الإرادي وغير الإرادي، وبين الفعل والانفعال، وبين الممكن والفعلي. تضمن التلقائية للوعي طابعه الإطلاقي، إن لم يكن ذلك على المستوى الفعلي فإنها تضمنه على الأقل على

(1) Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 78.

المستوى المبدئي. «إن الوعي في الأصل كذلك، وما التحليل الفينومينولوجي إلا أحسن وسيلة للبرهنة على هذه المسألة»[1]. «فالوعي الترنسندنتالي، يقول سارتر، هو تلقائية ليس لها طابع الشخصية. إنها تنحدر إلى الوجود في كل لحظة دون أن نتمكن من تصور أي شيء قبلها، هكذا تكشف لنا كل لحظة من حياتنا الواعية عن خلق من لا شيء»[2].

هناك بالإضافة إلى التلقائية مسألة الفردية. فالوعي في مستواه الأول، السابق على التأمل، يتغير أيضا بكونه وعيا فرديا، أي إنه يشكل وحدة متماسكة من الداخل قبل تدخل أي عنصر خارجي. صحيح إن للمواضيع الخارجية دورها في إبراز وحدة الوعي السابق على التأمل، لكن مثل هذا الأمر لا ينفي بتاتا وجود ضامن للوحدة على مستوى الوعي ذاته. إن كنا نقول، على أية حال، بالطابع الإطلاقي للوعي في مستواه الأول فإننا نقول بالضرورة بطابعه الفردي الذي يكون مفاده عدم انقسام الوعي إلى أجزاء يمكن أن يلحق بها تشتت ما، خاصة وأنها تتلقى ضغوطات من خارج حقلها. ويثير سارتر الطابع الفردي للوعي في مواقع متعددة من الكتاب[3] حتى يضمن للتلقائية التي يدافع عنها استمراريتها في الفعل، وقدرتها على التغلب على ما تتفاعل معه. وما الدفاع عن الفردية في نهاية المطاف إلا الدفاع عن جانب لدى الإنسان يتعارض مع الانحلال لترك مكانه لشيء آخر غيره. إنه الدفاع عن وجود إمكانية لدى الإنسان تظل صامدة ومستعدة للمقاومة مهما بلغت درجة تجريدها من فعاليتها.

هكذا ننتهي إذن إلى أن طعن سارتر في مبدأ الذات على مستوى الوعي الترنسندنتالي لا يمنعنا من الوقوع على عناصر فكرية تجعل كتاب تعالي الأنا يمكنه أن يسير في اتجاه الفوضوية لأن ضرب الذات لا يعني في هذا الكتاب ضرب فكرة الإنسان من حيث هي أساس. يتبين لنا بإمعاننا النظر أن الأساس الذي يعلي سارتر من قيمته في هذا الكتاب هو بالضبط الأساس الذي يكون إنسانيا في كليته، أي الأساس الذي يحافظ على ما يجعل من الإنسان إنسانا، بمعنى تلقائيته وفرديته

---

(1) يمكن للوصف الفينومينولجي للتلقائية أن يبين لنا فعلا بأن هذه الأخيرة تجعل كل تمييز بين الفعل والانفعال وكل تصوره لاستقلالية الإرادة أمرا مستحيلا، ص 82.

(2) Ibid., p. 79.

(3) Cf. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 20 et 78.

وحريته. ولعل ما يدعم تأويلنا أكثر هو عدم اكتفاء سارتر بالتأكيد على وجود التلقائية والفردية على مستوى الوعي الترنسندنتالي. إن وصفه لهما لا يخلو من تحديد إيجابي لعملهما، أو بتعبير آخر لا يخلو من النظر إليهما باعتبارهما مكونين حقيقيين للكائن الإنساني ومعبرين عن أهم مميزاته. ويتجلى هذا في إشادة سارتر بطبيعة الرغبة في هـذا المسـتوى، أي قبـل امتزاجهـا بأي تفكير وبـأي تأمل، أي حينما تعيش ذاتها من حيث هي رغبة تلقائية. صحيح إن سارتر لا يستعمل هنا التعبير الهيدجري لوصف هذه المرحلة، ونقصد الجانب الأصيل وغير الأصيل لدى الإنسان، هذا التعبير الذي سـيلجأ إليـه فيمـا بعـد ابتـداء مـن الوجود والعدم، ولكنه يسـتعمل مـع ذلك في هذه المرحلة تعبيرا آخر موازيا يفيد تقريبا الشيء نفسه الذي يفيده التعبير الهيدجري. إنه يتكلم عن الخالص وغير الخالص. والخالص هنا لا يخلو من المحتوى الأخلاقي، إنه خالص ما هو إنساني محض، وغير خالص ما هو فاقد لما هو إنساني محض، أو على الأقل غلب عليه ما هو مناف للطابع الإنساني. ويرتبط الخالص، حسب تحليل سارتر في تعالي الأنا، ارتباطا وثيقا بالتلقائية، لأن انتفاء هذه الأخيرة مع ظهور الفكر يجعل «الوعي يتسمم» ومن ثمة «تتسمم الرغبة»[1].

نود الإشارة قبل الانتقال إلى تطوير فكرة ربط الأساس بالإنسان في الكتابات السارترية الأخرى إلى أن إثارتنا للتوجه الفوضوي في كتاب تعالي الأنا لا يعني أن سـارتر اهتـم منـذ البدايـة بالتنظير للفوضوية والدفـاع عنها. إننا نقول فقط بأن البداية كانت بدورها تحمل بذور التوجه الذي سيغلب فيما بعد على فكره وممارسته.

نقد التحليل النفسي

نذكر من جديد أن دفاع سارتر عن الإنسان يفيد بالأساس اهتمامه بالفرد. وهذا ما يتجلى كذلك في انتقاده للتحليل النفسي في الوجود والعدم، ثم انتقاده للماركسية فـي نقـد العقـل الجدلي، حيـث يذهـب فـي كلا المؤلفين إلى التوحيد بين الإنسـان والفـرد. نلاحـظ بالفعـل التقـاء سـارتر بالتحليل النفسـي فيما يتصل بعقلنة السـلوك الإنسـاني. فـكل فعـل قـام بـه الفـرد إلا وأنه يخضع لقانون مـا لا يخرج عن إطار ما

(1) "إن التفكير "يسمم الرغبة" (...) لقد كانت رغباتي قبل أن "تسمم" رغبات خالصة؛ إن وجهة النظر التي آخذها عليها هي التي سممتها"، Ibid., p. 42–43.

هـو إنسـاني، ويمكـن مـن ثمـة إخضاعه للتحليل قصد استخلاص ما عنه ترتب وما مـن أجلـه حـدث. غيـر أن مـا يقدمه كاتب الوجود والعدم بصدد النقطة الأخيرة، أي مصدر الفعل وهدفه، يجعله يبتعد كليا عن التحليل النفسـي، بل يتبين لنا أن طرحه يهدف إلى فحص الأسـس النظرية للتحليل النفسـي بالاعتماد، كما هي العادة، على أطروحته المجتاحة لكل فلسـفته: عدم قابلية الفرد للاختزال في وجود غير وجوده الفردي. هذا هو معنى أسبقية الوجود على الماهية.

تعلمنا أبجديات التحليل النفسي أن السلوك الإنساني (أو سلوك الفرد) يسوده التبايـن وأحيانـا الانسـجام، ذلـك لأنـه لا يخضع لمبدأ واحد كمـا كان المحللون يعتقـدون مـن قبـل، أي مبـدأ العقل. يقر التحليل النفسي بوجود دوافع مسكوت عنهـا تختفـي وراء الدوافـع المصـرح بها لسـلوكنا. وتختبئ وراء هذه الدوافع غير المسرح بها دوافع أخرى أكثر خفاء لأن منفذ السلوك الناتج عنها يجهلها بدوره. والمخزون الذي يحوي مثل هذه الدوافع هو الذي يصطلح عليه باللاشعور. ولعل الأفعـال التـي تبرهـن علـى وجـود اللاشـعور هي تلك التـي لا نتمكن من وضعها في قائمة الأفعال ذات المعنى، ولا من إدراك وظيفتها وهدفها، مع العلم أن هذا الطابع لا يمنعها من أن يضفى عليها العقل. يشـكل المكبوت عنصرا أساسـيا في اللاشعور، حيث هناك قوة تعمل على إنتاجه والحفاظ عليه. يدخل المكبوت في إطـار اللاشـعور إذا كان يتمتـع بفعاليـة، أي يلعـب في دفـع الفرد نحو القيام بفعل ما، لأن الشـرط الأساسـي الذي يؤكد عليه فرود (Freud) في تحديده للاشـعور هو الديناميكية.

إن ما يهمنا بصدد التحليل النفسي هو تأكيده على تكون قوة بجوار مبدأ اللذة تلعب دورا أساسيا في طريقة وإمكانية تلبية الأنا لما ينشأ معها من حاجيات. هناك إذن، بالإضافة إلى حاجيات وإمكانيات الفرد، قوة ثالثة تنشأ بينهما وتبدأ في الوجود منذ المرحلة الأولى للفرد لتلعب دور الوسـاطة. تكمن أصالة التحليل النفسـي في إرجاعه لمصدر هذه القوة (الوسـاطة) إلى قوالب تتجاوز المسـتوى الفردي (إن لم نقل تهمله) لتستمد جزءا من محتواها من المحيط الاجتماعي مبتدئة أساسا بالعائلة. ويتم ذلك منذ وقت مبكر وبطرق دقيقة بحيث يتبناها الفرد طول حياته، ويخضع لها في مجمل سلوكه، مع اقتناعه بأن هذا الأخير لا يتم إلا وفق مبادراته الشعورية. لا بـد وأن تتقلـص، حسـب المنطـق الـذي يقوم عليه التحليل النفسـي، فردية الفرد، إن

لـم نقـل إنهـا تنتفـي. فمـا ينجزه الفرد من أفعال (بل أهمها) يأتي نتيجة تفاعل يلعب فيه الدور الأساسي عامل (مكبوت) ينتمي إلى العالم الذي يتوسطه الفرد وليس إلى الفرد ذاته. إن المهم بالنسـبة للتحليل النفسـي هو كون الفرد لا يعي بالقوى الفعلية المتحكمة في اختياراته. صحيح إن للهو حيزه الأساسي في اللاشعور، لكن وجود قوة أخرى تتوسط بينه وبين الأنا تجعل وجوده يأخذ مظاهر غير المظاهر التي تناسبه، ويعتمد في تحقيق ذاته على طرق مغايرة بل مناقضة للمتطلبات الشـخصية، فيكون بذلك مرغما على الظهور عبر الانحراف. وإن كان المكبوت يفرض الانحراف على الهو فإنه يساهم بذلك في عملية التقليص من حريته.

لا نريـد التعـرض هنـا للمشـاكل التـي يثيرها محتوى اللاشـعور وتاريخه. إذ لا يهمنا إن كان مليئا بأمور عائلية أم بممنوعات اجتماعية أم بقواعد لغوية، أم أن الملأ الحقيقي للاشعور هو أن يكون فارغا. كما لا يهمنا أيضا متى يبتدئ هذا المخزون في تجميع مكوناته: أقبل الولادة أم بعدها بقليل، أم بعدها بكثير... المهم في الأمر هـو اتفـاق المهتميـن بالتحليـل النفسـي على وجود قوة غريبة عن الفرد تتسـرب إلى شـخصيته لتصبـح جـزءا داخليـا منـه يكون لها دور رئيسـي في توجيـه رغباته وطرق إرضائها. تبلغ درجة توحد الفرد بها عدم وعيه بوجودها.

يرفض سارتر رفضا كليا منطلقات التحليل النفسي المرتبطة باللاشعور[1] لسبب بسـيط سـبقت الإشـارة إليه ألا وهو قول التحليل النفسـي، من جهة، بوجود عنصر خارجي يفرض على الفرد مشـروعا غير مشـروعه الأصلي، ومن جهة ثانية، بتنفيذ الفرد لسلوك ما عن غير وعي، أي القول بمرور شيء ما عبر الوعي الفردي دون أن يتم الوعي به. باختصار يرفض سارتر اللاشعور لأنه يقول بإمكانية إرجاع الفرد إلى شـيء آخر غير الفرد نفسـه. صحيح إن الوعي عند سـارتر، كما قلنا سـابقا، هو دائما وعي بشيء ما. لكن هذا الشرط لا يقلص الحرية الفردية في شيء. فوجود الحرية خارج ما تنفتح عليه يجعل منها عدما محضا. لماذا نتكلم هنا عن الفرد وعن الحرية؟ لأن الوعي يرتبط بالعالم الخارجي من أجل تحقيق نفسـه باعتباره فردا وحرية. يتم انفتاحه هذا من أجل امتلاك ما هو خارجي حتى يُسـخَّر في سـبيل الفرد. كل فعل

(1) Cf. Sartre, *L'être et le néant*, p. 656.

إنساني إلا وأنه يهدف إلى الامتلاك»[1]، لهذا فإن البحث العلمي ليس شيئا آخر غير جهد من أجل الامتلاك». هناك إذن في النظرة الوجودية للإنسان مبادئ أولية تدفع الفرد إلى الالتحام بالعالم والتعامل معه كما هو الشأن بالنسبة للتحليل النفسي. والأكثر من ذلك نجد أن كلا الاتجاهين يتفقان على عدد هذه المبادئ، على أي عند فرود وسارتر. يقول الأول بغريزة الحب والهدم، ويقول الثاني بغريزتي (حتى وإن كان يرفض استعمال كلمة غريزة) الامتلاك والوجود[2]. غير أن هذا الالتقاء سرعان ما يأخذ طابع الصراع نظرا لأن سارتر يرفض رفضا باتا أن تكون هناك وساطة بين المكونات الأولى للوعي والأنا المرتبطة بها. بمعنى آخر تتصرف الأنا حسب ما يمليه عليها الوعي، ولا سبيل للكلام عن مصدر آخر لسلوك الأنا من غير الوعي. بقدر ما يركز التحليل النفسي على الطابع الثلاثي للعلاقة بقدر ما يركز سارتر على طابعها الثنائي، ذلك لأن تخليص الحرية من كل ما هو غيبي يجب أن يتم من أجل استرجاع قوى الفرد، وليس من أجل تعويضها بقوى أخرى غير الفرد، وإلا فإننا نعمل على خلق أشباح في الوقت الذي ننطلق فيه من انتقاد الأشباح. لا مجال في نظر سارتر للعثور على عنصر ثالث يتوسط بين الوعي والأنا. صحيح إن هناك وجود الآخر، لكن وجود الآخر لا يشكل العائق النهائي للحرية في ممارسة نفسها من حيث هي حرية. يحصل الصراع ويحصل الاستلاب فتبرز وضعية معينة تواجهها الحرية وليس وضعية تنهي الحرية[3].

ما هو المنطلق الفلسفي الذي يعتمد عليه سارتر في رفضه للاشعور؟ إن المنطلق الأساسي لسارتر في هذا الباب هو ما يمكن تسميته بشفافية الوعي وصحوه. لا شيء يجتاح الوعي دون أن يتبناه هذا الأخير ويصبح واعيا به. وحتى في حالة افتراض وجود لا شعور ما وجب في الآن ذاته اعتباره وعيا باللاشعور، وهذا عبث. إن الوعي عند سارتر عبارة عن آلة تتسلط على كل ما يحيط بها، وتنخر كل ما ترتبط به. إنها آلة واعية بكل أفعالها مهما تعددت ومهما انشطرت. لا مجال فيها للنسيان ولا للكبت. آلة تتكون من أجزاء متعددة، وتزداد تعددا كلما طال وجودها، لكنها لا تغفل الحفاظ على وحدتها. ووحدة الوعي لا تأتيه من وجود آخر غيره. مصدر

(1) Ibid., p. 666.

(2) Ibid., p. 670.

(3) Ibid., p. 614-615.

وحـدة الوعـي هـي الوعـي نفسـه، كما أن المسـؤول عن هذه الوحـدة يظل دائما هو الوعي. والهدف الذي يضعه الوعي نصب عينيه أثناء انفتاحه على غيره لا يعدو أن يكـون شـيئا آخـر غيـر هـذه الوحدة الأولى. لا يعانـي الوعي من غياب الوحدة وإنما مـن غيـاب التطابـق. إن الوجـود الإنسـاني عبـارة عن جهد ليصبـح إلها». وأن يكون هذا الموجود إنسـانا معناه «أن يميل إلى أن يكون إلها»[1]. لا تكمن رغبة الإنسـان في تحقيق مجموعة من المكبوتات وإنما في تحقيق تطابق مع ذاته. والسبيل الوحيد لذلك هو أن يتوصل إلى أن يتحقق كإله.

يتجلى اهتمام سـارتر بمشـكل اللاشـعور في تقسـيمه للوعي إلى وعي لا تأملي أو قبل - التأمل ووعي تأملي. يكون الأول تلقائيا في علاقاته مع العالم الخارجي، ويضيف الثاني عملية إدراكه لنفسـه كوعي بشـيء ما خارجي. لا بد من الإشـارة هنا إلى ما يلي:

أ - تتم وحدة الوعي في كلتا الحالتين انطلاقا من الداخل، أي انطلاقا من ذاته.

ب - لا يفيد الانتقال من لحظة إلى أخرى ثنائية ما داخل الوعي. إذ يتعلق الأمر «بتحول داخل البنايات ينجزه الوجود - لذاته في وجوده الخاص»[2].

ج - لا سـبيل إذن لانتفـاء فرديـة الوعي في كلتـا الحالتين. توجد في الوعي مسـتويات وليس قوتان (وجودان) كما يحاول التحليل النفسي أن يثبت ذلك.

نود قبل مغادرة علاقة الوجود والعدم بالتحليل النفسي الإشارة إلى ما يعوض به سـارتر مفهوم اللاشـعور. يلجأ الفيلسـوف، للحفاظ على اسـتمرارية الوعي، إلى مفهوم «سوء النية». نكتشف في نظر سارتر أن الوعي في حالة سوء النية يتمكن من الوعي بشـيء ما وبنفيه في آن واحد. ويكفي إقامة التقابل بين سـوء النية والكذب لإدراك ذلـك. يفـرز الوعـي فـي الحالـة الثانية النفي ويوجهـه نحو الخارج؛ في حين يتوسط النفي الوجود الداخلي للوعي إذا تعلق الأمر بسوء النية، الشيء الذي يتطلب وحـدة الوعـي بالإضافـة إلـى وحـدة الزمان، لأن الوعي الـذي يكذب على ذاته عليه معرفة الحقيقة في اللحظة التي يمارس فيها الكذب. أما الكذب فلا يتطلب مثل هذه اللحظية. فإن تم الحصول على العمليتين معا (الوحدة واللحظية) يكون الوعي وعيا

---

(1) Ibid., p. 651.

(2) Ibid., p. 199.

بسوء النية، إذ يعترف لنفسه بكونه يكذب. وإذا تم الاعتراف معناه أيضا وجود حسن النية. هكذا يجمع الوعي بين الاعتراف والنفي في آن واحد.

ينتهي سارتر إلى أن سوء النية لا يعبر عن لحظة يمر بها الوجود الإنساني في حالات معينة بقدر ما يبين «طبيعة» الوجود الإنساني على العموم. يعبر سوء النية عن استطاعة الإنسان ألا يكون ما هو عليه، وأن يكون ما ليس هو عليه. يحقق الوجود الإنساني الوجود بصعوبة، ذلك لأن وجوده يغلب فيه العدم على الوجود. الوعي والعدم والحرية مفاهيم ثلاثة تفيد شيئا واحدا في فلسفة سارتر. فكون الوعي حرية وعدما يجعله سيد نفسه ومن ثمة سيد أفعاله ومحيطه. وكون الوعي عدما يجعله ينسلخ عن الوجود، أي عن المعوقات التي تعترضه. والانسلاخ عنها معناه التمكن من وضعها أمامه لإدراجها في مشروعه وإعطائها معنى خاصا به (أي فرديا). هذا هو الخطأ الذي يسقط فيه التحليل النفسي حيث يسمح للعدم بأن يفرز انطلاقا من وجود غير الوجود الإنساني، أي يعتقد في إمكانية إسناد النشاط إلى غير الإنسان. حيث يتضمن اللاشعور مجموعة من الممنوعات المجتمعية تمارس ضغطها على الفرد. يعترف التحليل النفسي بوجود كيان يدخل في إطار الوجود في ذاته، فيقصى بذلك من منابع العدم ليدمج في إطار ما يمارس عليه العدم، بمعنى آخر لا يمكن أن نسند إليه نشاطا معينا. يعتبر الفعل من خصوصيات الإنسان وليس من خصوصيات المادة. وبنفي فعالية الإنتاج الإنساني في تحديد الوعي نعترف بأن الفعالية مقرونة بالفرد وحده، والفرد لا يفعل إلا من أجل فرديته.

قراءة فوضوية للماركسية

يتضح من التحليل السابق أن هاجس سارتر في انتقاده للتحليل النفسي هو بالدرجة الأولى سعيه إلى ربط الأساس بالإنسان وحده، وبالإنسان باعتباره فردا. يفيد الخروج من دائرة هذا الأخير للتنقيب في العائلة والمحيط والمجتمع واللغة لفهم الفعل وضبط محدداته ربط الأساس بغير الإنسان حتى وإن كانت المحددات التي نتعامل معها من إنتاج الإنسان. تأخذ الأسس التي يتعامل معها التحليل النفسي على مستوى التطبيق استقلالية عن الأفراد الذين عملوا في البداية على إفرازها إلى درجة أنها تصبح غير إنسانية. ولا يعني هذا التعبير أي معنى أخلاقي. إنها غير إنسانية

لأنها تخضع لضوابط تتحدد سلفا خارج أي إرادة، بل إن الإرادة لا تغير في شيء طرق فعلها وتفاعلها.

نلاحظ، بانتقالنا من الوجود والعدم إلى نقد العقل الجدلي، استمرارية الهاجس نفسه: الدفاع عن ربط الأساس بالإنسان. صحيح إن موقف سارتر من الماركسية يختلف كثيرا عن موقفه من التحليل النفسي. فإذا كان الرفض واضحا بصدد هذا الأخير، فإن الأولى تلقى قبولا مبدئيا من طرف أكبر ممثل للوجودية في فرنسا، بل تلقى من ينوه بالنتائج التي حققتها على المستوى العملي، وكذلك بكثير من منطلقاتها الفكرية. يجد سارتر صعوبة كبيرة للتعبير عن رفضه للماركسية وعن محاولة تجاوزها. إنه يضطر إلى الإقرار بكون الماركسية فلسفة العصر، وأنه لا يمكن تجاوزها ولا مراجعتها. يتم الاهتمام بالوجودية إلى جانب الماركسية، وليس من أجل إحلالها محل هذه الأخيرة. والأكثر من ذلك لا يمكن العمل على تركيب ما بين الاثنين، لأن الماركسية في نهاية المطاف تتوفر على الإمكانات النظرية والعملية التي تتطلبها دراسة الوجود الإنساني، الموضوع الرئيسي الذي نشأت من أجله الوجودية. لماذا يتردد سارتر في الإفصاح عن رفضه للماركسية؟ نجيب عن هذا السؤال، بكل اختصار، لأنه لا يدخل في صميم موضوعنا. إن الماركسية هي التي ساعدت سارتر على اكتشاف عالم السياسة الذي تعترف سيمون دوبوفوار بجهلهما له من قبل، أي إلى حدود انتهاء سارتر من كتابة الوجود والعدم. ما معنى اكتشاف السياسة؟ معناه بكل بساطة إغناء الفعل الذي شكل الركيزة الأساسية في انتقاد الفيلسوف للاتجاهات المثالية، والذي ظل إلى حدود نهاية الوجود والعدم بعيدا عن كل بعد اجتماعي أو تاريخي. معناه أيضا فتح آفاق لفلسفة (وجودية) تحدد الفعل انطلاقا من المستقبل دون أن تتمكن من إعطائه مضمونا معينا، أو معنى غير المعنى الفردي الفارغ في نهاية المطاف من المعنى كما سنرى ذلك فيما بعد. تتناول الماركسية المستقبل من حيث هو نهاية للاستلاب وتحرير للإنسان والإنسانية وسيادة الحرية السياسية والاجتماعية، باختصار من حيث هو بداية لتحقيق التاريخ. إنها تعترف بالصراع الذي بني عليه الوجود والعدم. تزود الماركسيةُ الوجوديةَ بالمعنى الذي كان غائبا عنها بهذا الصدد. فالصراع طبقي، أو على الأقل يأخذ هذا الطابع ليصبح هو الأهم والموجه لكل صراع آخر. وإذا كان الصراع طبقيا فإنه يتم من أجل مصالح واضحة على مستوى الواقع الاجتماعي حتى وإن كانت مبهمة أو واهية عند الفرد. قد يكون للصراع أساسه على

المستوى الأنطولوجي، لكن معناه لا يتحدد ولا يتعمق إلا على مستوى التاريخ. ثم إن الماركسية لا تكتفي بالتزويد بالمعنى، إنها لم تبخل أيضا في تقديم وسائل التخلص من هذا المعنى أو ذاك لاستبداله بمعنى آخر. لقد أزالت الطابع الأخلاقي عن الرفض والمواجهة، وجعلت منهما قيما نبيلة ينبغي أن تتصدر القيم التي يمتثل لها الإنسان في حياته اليومية وبالخصوص في حياته العملية.

إن المصطلح الأساسي في الماركسية، الذي يمكن اعتباره منبعا للمعنى في نظر سارتر، هو مصطلح الثورة. إن أكبر اكتشاف في الحقيقة ينجزه سارتر في تعامله مع الماركسية هو ضرورة الثورة لتحقيق التغيير الجذري والشامل داخل المجتمع. ولعل استعمال عبارة «اكتشاف سارتر للسياسة» يستدعي بعض التدقيق. لا يختلف الإشكال الأساسي الذي تبناه سارتر بهذا الصدد عن الإشكال الذي طرحه مختلف الماركسيين وهو وضع النهاية للاستلاب والاستغلال والاضطهاد كي تسود الحرية والإنسانية. وبهذا يرجع الاهتمام السياسي إلى ما كان عليه قبل الحداثة، أي ربط السياسة من جديد بقيم أخلاقية مثلى. هكذا نجد سارتر، بعد انتهائه من الوجود والعدم، وبعد اكتشافه للماركسية، يشرع في كتابة مؤلف جديد يعنونه بدفاتر من أجل أخلاق معينة يؤكد فيه منذ البداية على التنظير للفعل الإنساني من زاوية الأخلاق وليس في إطار السياسة. لأن هذه الأخيرة في نظره عبارة عن «نفي للتاريخ لكونها تقوم بالاعتماد على التقسيم»[1]. والمقصود بنفي التاريخ هنا هو استبعاد الغاية المثلى لمسار المجتمعات، أي تحرير الإنسانية. تعمل السياسة في سبيل تحقيق غايات جزئية خارج المنظور الأخلاقي، حتى وإن التقت نتائجها أحيانا (أو في أغلب الأحيان) مع الغاية الأخلاقية. ذلك لأن هدفها هو الفعالية عبر فرض النظام والاستقرار. إننا نجد الفكرة نفسها عند باكونين في إحدى كتاباته بصدد تحديده للحكم والاستغلال حيث يقول: «إن الاستغلال والحكم عبارة عن حدين متلازمين لكل ما يسمى سياسة، الأول بمنحه لوسائل الحكم وبتشكيله القاعدة الضرورية وكذلك هدف كل حكومة، وتضمن هذه الأخيرة بدورها سلطة الاستغلال وإضفاء الشرعية عليه»[2].

صحيح إن سارتر يربط تحرير الإنسان بإطار سياسي محدد، ألا وهو الاشتراكية.

J.P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, ed. Gallimard, p. 28. (1)

Bakounine, *Œuvres complètes*, T. 1, P.V Stock éditeur, Paris, 1972, p. 355. (2)

لكن هذا الربط لا يكفي لوحده كي نتحدث عن السياسة عنده. يكمن منطلق وهدف تنظيم العلاقات الإنسانية في نظره معا في تحرير الفرد من كل اضطهاد ومن كل استغلال، أي من كل سلطة. بمعنى آخر إن الهدف هو وضع «بداية للتاريخ»، بداية لا يمكن أن تكون شيئا آخر غير الاشتراكية. «ينبغي أن تكون الأخلاق في عصرنا هذا اشتراكية وثورية»[1]. إن تتبع صفحات دفاتر من أجل أخلاق معينة، يجعلنا نقيم علاقة بين هذا الكتاب وكتاب هيجل مبادئ فلسفة الحق. لا يخفى على دارس تاريخ الفلسفة تأكيد هيجل في هذا الكتاب على ضرورة الجمع بين ما هو سياسي وما هو أخلاقي والقيام بنوع من التركيب («كنهاية للتاريخ») بين التصور القديم والتصور الحديث للفعل الإنساني. ولعل ما شجع هيجل على السير في هذا الاتجاه والقيام بمحاولة التركيب هو تفاؤله من التقدم الذي تبين له تحقيقه في المرحلة التي عاش فيها، والمتجسد في سيادة جديد داخل العلاقات الاجتماعية لم تعرفه المجتمعات السابقة إلا على مستوى الفكر. لقد أصبح البعد الشمولي والعقلي للوجود الإنساني مجسما وسط التصرفات الفردية، وأخذ يشكل وساطة فعلية بين العلاقات الفردية ليحدد مضمون مصالحها وميولها وكذلك طرق تحقيق هذه المصالح وهذه الميول. ويتجلى تجسيم الشمولي فيما يسمى بالمجتمع المدني. إن كل جهد هيجل في الفصل المعنون بالمجتمع المدني مركز على التنبيه على كون هذا الأخير يشكل شيئا واحدا مع الشمولي. لم تعد العلاقات الاجتماعية في حاجة إلى الاهتمام الكبير بالإرادة الفردية لترغمها بشكل مباشر، أو تراقبها بشكل مباشر، للتوصل إلى تحقيق ما هو عام. لقد أصبح الفرد لأول مرة في الغرب، بعد تحقق المجتمع المدني، يقرن المصلحة الخاصة بالمصلحة العاملة، إن لم نقل يتبنى المصلحة العامة باعتبارها مصلحة فردية، ذلك لأن هذه الأخيرة لا يمكنها أن تتم في شكل آخر غير هذا الشكل. صحيح إن الشكل الذي تجسم به الشمولي في إطار المجتمع المدني ليس هو الشكل الأخير المرغوب فيه من طرف هيجل. إنه شكل ما زال ينتمي إلى مستوى الفهم ولم يرق بعد إلى مستوى العقل. ولكن نقصانه هذا لا يمنع من الإعلاء بقيمته خاصة في وجه من لم يتمكن من التخلي عن فكرة تعالي الشمولي. إن النتيجة التي يستخلصها هيجل هي الآتية: بتحقق المجتمع المدني على هذا الشكل نكون متوفرين

(1) Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 20.

على سند كبير للتفاؤل بصدد تنظيم العلاقات الإنسانية والإقرار باقتراب نهاية التاريخ التي ستتحقق كليا بضمان دولة في مستوى استيعاب هذا الجديد والسهر على نقله من مستوى الفهم إلى مستوى العقل.

وإذا حاولنا أن نقيم علاقة بين هيجل وسارتر فذلك في إطار تماثل فقط. ويكمن التماثل في حديث الاثنين عن تحقق شيء ما ظل في الماضي يتمتع بوجود مبدئي فقط، ويتعلق الأمر بالشمولي داخل المجتمع المدني بالنسبة لهيجل، وبالتحرر في إطار المجتمع الاشتراكي بالنسبة لسارتر. لقد تجسدت الاشتراكية في بلدان كثيرة في العالم، والأكثر من ذلك، أصبحت، في الفترة التي اكتشف فيها سارتر الماركسية، تعرف انتشارا مستمرا على المستوين الواقعي والمعرفي. يتحقق لأول مرة، في تاريخ البشرية وليس في تاريخ الغرب وحده، مثل هذا النظام ليصبح الصراع في العالم منحصرا بين الاشتراكية والرأسمالية.

هكذا نجد سارتر يشيد في الكتاب الذي أشرنا إليه أعلاه، والذي يشكل الجزء الثاني للوجود والعدم بالاشتراكية وبالمجتمع الذي سيتأسس بسيادتها. إنه «سيكون مجتمعا بدون كذب وبدون عنف»[1]، وذلك لأن الاشتراكية تجسد الأخلاق الملموسة وتضع نهاية لكل شر. فـ «ما يمكننا أن نقرره، وما لا يمكن منع أنفسنا من تقريره هو شرنا الملموس والمعاصر. ولا يحق لنا الاحتفاظ بهذا الشر ومنحه (للإنسان) كفرصة للخير، لأنه قد يكون خيرنا هو الذي سيكون شرا بالنسبة إليه. ما علينا إلا أن نحاول القضاء عليه بشكل مطلق. وستتحدد بدون شك عبر الصراع ضد الشر، ولكننا لن نتحدد باعتبارنا ماهية فعلية إلا إذا ناضلنا بصدق ضده: ولا ينبغي أن يكون ذلك كما لو كان عبارة عن أخ عدو لا نرغب في العمق في اختفائه، وإنما كما لو كان أفعى نريد دسها فعليا. لهذا لا يليق أن ننضم إلى جانب أولئك الذين يلعبون بالشر، وإنما إلى جانب أولئك الذين يعانون منه. غير أن هذا يتضمن مطلبين متعارضين ينبغي الاحتفاظ بهما معا. الأول هو أن نجدد مع المضطهَدين خيرا إيجابيا يبدو في ضوئه الشر كشر، ويمنح له كيانا مطلقا كهدف في المستقبل. ويشكل هذا الأمر المبدأ الموجه للفعل، والفكرة المنظمة له. وهذه الفكرة هي الاشتراكية (...). والثاني هو عدم أخذ هذه الفكرة اللامتناهية بجدية لأنها تظل بالضرورة معلقة بالنسبة

(1) Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 168; «Il faut créer l'universel concret», p. 15.

للناس الذين سيأتون من بعد، ولا يمكنها أن تكون بالنسبة لهم غاية مطلقة نكون قد سجلناها بواسطة قولنا وسط الأشياء، وإنما ستكون عبارة عن فرضية فحسب. علينا أن نفرض خيرنا على معاصرينا ونقترحه على خلفنا. وهكذا نجده عبارة عن مطلق - نسبي كما هو حالنا نحن»[1].

أوردنا هذا النص لنسجل بكل وضوح الدافع الذي جعل سارتر يتبنى الماركسية جزئيا. لا يمكن أن يتم التحرر إلا عبر إرساء الاشتراكية. ولكن الاشتراكية، كأي نظام آخر يمكن أن يعرفه الواقع، عبارة عن خلق إنساني، لأن «كل فعل، في نظر سارتر، هو خلق، خلق للعالم وللذات وللإنسان»[2]. لا يمكن الحديث إذن عن تسلسل في المراحل التاريخية تكون كل واحدة منها نتيجة تناقضات سابقاتها، وتكون الأخيرة تركيبا حتميا لتفاعلات وصلت أعلى درجة في التناقض، تنتج على المستوى المادي ما يكفي من العوامل الموضوعية المستقلة عن الإنسان، والتي تفعل فعلها لقبر مولداتها والانتقال إلى مرحلة جديدة يتجسد فيها التحرير. إن المبدأ الأول والأخير والأساسي الذي لا يمكن أن يحل محله أساس آخر هو الإنسان. ولا يتردد سارتر في إثارة هذه المسألة مرة أخرى داخل الكتاب الذي نحن بصدده بشكل صريح. «إن الحرية هي بالضبط الأساس». صحيح إن الإنسان يعاني على المستوى الأنطولوجي من كونه ليس أساس ذاته. وهذا ما يشكل خطرا على كل الأسس لأنها، في نهاية المطاف، أسس مؤسسة من طرف أساس غير مؤسّس»[3].

ستكون القراءة السارترية لماركس إذن قراءة فوضوية وليس قراءة ليبرالية كما قد يبدو الأمر لأول وهلة. ودفاع سارتر عن الإنسان ليس دفاعا عن بعض القيم كما هو الأمر بالنسبة للمفكرين الليبراليين، بقدر ما هو دفاع عن إخضاع النظام والتنظيم للإرادة وللإرادة وحدها تمشيا مع التوجه العام للمفكرين الفوضويين. إذ لا ينبغي، حسب هؤلاء، كما يقول برودون Proudhon «وضع سبب الاحترام، ومن ثمة مبدأ القانون والعدالة، خارج الإنسان»[4].

---

(1) Ibid., p. 109-110. "*La politique prévoit le général, il faut prévoir la liberté*», p. 37،
التشديد من عند الكاتب.

(2) Ibid., p. 129.

(3) Ibid., p. 455.

(4) Proudhon, cité par Luc Ferry, *Philosophie politique*, ed. P.U.F, 1985, T. 3, p. 115.

لقد كتب الكثير عن نقد العقل الجدلي لفحص المساهمة السارترية في الفكر الماركسي. ولقد تضاربت الآراء حول هذه النقطة وانقسمت على العموم إلى صنفين. فهناك من يرى أن كتاب سارتر هذا يستحق الاهتمام لأنه يغني الماركسية بتركيزه على جانب لم يعطه المؤسسون ما يكفي من العناية، لا لأنهم كانوا ضد الفكرة، وإنما لأن المرحلة لم تكن تتطلب ذلك[1]. وهناك من اعتبر أن الكتاب يظل في نهاية المطاف بعيدا عن الماركسية لأنه لم يقطع بأي شكل من الأشكال مع مرحلة الوجود والعدم[2]. لم يتم الانتباه، في نظرنا، إلى التوجه الفوضوي لسارتر الذي يفسر في الحقيقة ابتعاده عن الماركسية. وربما كان السبب في ذلك راجعا إلى عدم نشره لدفاتر من أجل أخلاق معينة، مباشرة بعد الانتهاء من كتابتها، حيث تتجلى فوضويته بوضوح، ويعبر عنها بصراحة. فنحن نقرأ مثلا في إحدى صفحات الكتاب هذه الفقرة التي تلخص كل فكر سارتر والتي ستظل حاضرة في نقد العقل الجدلي: «هكذا فإن المرحلة الإنسانية، مرحلة الأخلاق، هي مرحلة القيامة، بمعنى مرحلة التحرر الذاتي وتحرر الآخر وسط اعتراف متبادل. وهي في أغلب الأحيان – وهنا تكمن المفارقة – مرحلة العنف. ليست هناك أخلاق للنظام، وإنما النظام بالأحرى هو استلاب للأخلاق، إنه الأخلاق بعد أن مرت إلى مستوى آخر. الحفل والقيامة والثورة المستمرة والسخاء والإبداع، هذا هو ما يشكل مرحلة الإنسان. اليومي والنظام والتكرار والاستلاب، هذا هو ما يشكل مرحلة غير الإنسان. لا يمكن أن تحصل الحرية إلا في إطار التحرر. إن قيام نظام للحريات أمر لا يمكن تصوره لأنه ينطوي على تناقض»[3]. ونحن نقرأ في الصفحة ذاتها جملة تحمل دلالة كبيرة وتبرز الفرق بين ماركس باعتباره منظرا للشيوعية وسارتر باعتباره منظرا للفوضوية. يقول سارتر: «ينبغي أن يتناول

---

(1) ولقد أدى هذا لموضوع الخاص بمسألة الإنسان داخل الفكر الماركسي، والذي يركز عليه سارتر بشكل كبير، إلى بروز كتابات متعددة بهذا الصدد نذكر من بينها مثلا الماركسية والفرد (*Le marxisme et l'individu*) لآدام شاف (A. Schaff) والماركسية ونظرية الشخصية (*Le marxisme et la théorie de la personnalité*) ولوسيين سيف (Lucien Sève). كما يمكن أن نضيف عددا من منشورات مركز الدراسات الاشتراكية بباريس تحت عنوان الجدل الماركسي والفكر البنيوي (*Dialogue marxiste et pensée structurale*).

(2) لقد ذكرنا أصحاب هذين الرأيين في المقدمة.

(3) Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 430.

(المجتمع العلاقات) واحدة تلو الأخرى ويذوب فيها كل علاقات الغيرية. وفي هذه الحالة ستكون الوحدة ذاتية (ما لم يره ماركس الذي كان يتصور رغم كل شيء وحدة موضوعية)». إن غياب هذا المعطى، أي التوجه الفوضوي لسارتر، عند قارئ نقد العقل الجدلي، يجعله ينساق مع فكرة تتردد كثيرا في مقدمة هذا الكتاب المعنونة: قضايا منهجية، ألا وهي دفاع الكاتب عن دور الإنسان في تشكل الظواهر الاجتماعية والسيكولوجية والتاريخية والاقتصادية وكذلك في تحولاتها واندثارها، وكأن الأمر يهدف إلى التخفيف شيئا ما من الطابع التفسيري السائد في النظرة الماركسية والحث على الجمع بينه وبين الاتجاه القائم على الفهم. لا ينتبه مثل هذا القارئ إلى جزئيات هذه المقدمة مما يجعله يقع في خطأ منهجي فادح، حيث يقرأ الكتاب كله فيما بعد انطلاقا من الفكرة السالفة الذكر محاولا الجمع بين التفسير والفهم (Explication et compréhension) بدل التركيز على المقدمة الفعلية للكتاب المتضمنة لعنوانين جزئيين: الجدل الدجمائي والجدل النقدي، ثم نقد التجربة النقدية.

هناك حقا ما يوهم القارئ أن سارتر يدافع في كتابه قضايا منهجية عن الاتجاه القائم على الفهم الذي نجده عند كل من تويمبي وفيبر وآرون وكادامير، أي الاتجاه السائد في القارة كما يقال، في مواجهة الاتجاه المدافع عن التفسير كما هو شأن ماركس والماركسيين وكذلك مجموعة من المهتمين بفلسفة التاريخ في إنجلترا[1]. سنعمل على اختيار بعض الأقوال من الكتاب السالف الذكر التي تسير في هذا الاتجاه وتبين أن الكاتب لا يهدف إلى شيء آخر غير هذا الاتجاه. هكذا نقرأ مثلا «حينما يكتب ماركس قائلا «كل ما يفيده التصور المادي للتاريخ هو تصور الطبيعة كما هي بدون أي إضافة خارجية» فإنه يجعل من ذاته رؤية موضوعية ويزعم تأمل الطبيعة كما هي على الإطلاق. إنه يتجول، بنزعه لكل ذاتية وبانضمامه إلى الحقيقة الموضوعية المحضة، في عالم من المواضيع يسكنه أناس عبارة عن مواضيع. في حين يكتب لينين، حينما يتحدث عن وعينا، «إنه لا شيء غير كونه انعكاسا للوجود، وهو في أحسن الحالات انعكاس صحيح بشكل تقريبي. يتعلق

---

(1) نذكر على سبيل المثال همبل Humple, *The Function of Genreal Laws in History*.
أنظر للمزيد من المعلومات فيما يخص هذه الإشكالية عند المدرسة التحليلية كتاب بول ريكور P. Ricoeur, *Temps et récit*, T. 1, ed. Seuil, 1983, pp. 137-202.

الأمر في كلتا الحالتين بإلغاء الذاتية»[1].

لا يمكـن أن يعتـرض أحـد علـى كون هذه القولة تؤكد كون الظاهرة الإنسـانية مختلفة عن الظاهرة الطبيعية، وكون الجانب الذاتي فيها ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار في مسألة التفسير. فمثل هذا النقد للماركسية هو نفسه الذي نجده عند هوسيرل في مواجهته للتحليل السيكولوجي. إنه يستعين بفكرة القصدية من أجل التأكيد على بعد ذاتي في الظاهرة السيكولوجية، بعد منعها من أن تختزل في مجموعة من العلاقات الموضوعية الخارجية. وفي الاتجاه نفسه يمكن فهم مثل هذه التعابير الآتية الحاضرة في الكتاب تحت صيغ متعددة. «تهدف الوجودية والماركسية إلى نفس الموضوع غير أن الثانية تبحث عن الإنسان في الفكرة والأولى تبحث عنه في مختلف الأنحاء التي يوجد فيها»، ثم أيضا «لقد فقدت الماركسية كليا معنى ما هو الإنسان» لا يمكن بأي حال من الأحوال أخذ الإنسان كما لو كان إنتاجا»، «إننا نرفض الخلط بين الإنسان المستلب والشـيء (...) فالإنسـان يتميز أولا وقبل كل شـيء بتجاوزه للوضع وبما يفعله بما فعله به الآخرون»، ثم قوله «لا يمكن اختزال فعل الإنسان وحياته في هذه الـدلالات المجـردة»[2]. إننـا لا ننفـي أهمية الكتاب فيما يخص هذا الموضوع. فكل من استعان به من أجل تطوير الاتجاه القائم على الفهم والتأويل في فلسفة التاريخ سيجد فيه ما سيغني موقفه بشكل كبير وربما بوضوح لا يجد مثله أحيانا في الكتابات التي يقتصر موضوعها على هذه الفكرة. كل ما نؤكد عليه هو عدم التوقف عند هذه الحدود حتى لا نقرأ بقية الكتاب انطلاقا من هذا المنظور وحده، وحتى لا يؤخذ ما هو ثانوي واعتباطي مكان ما هو أساسي.

إن هاجـس سـارتر عنـد قراءتـه للماركسـية هو هاجس جميـع الفوضويين على العموم، ويكمن في الدفاع عما يسمى بلااختزالية الفرد، أو بالحرية الفردية. تهدف الأقـوال السـالفة الذكـر إلـى الدفـاع عن هـذه الفكرة حتى وإن تجاوزتها نحو شـيء آخر. هكذا يكون اعتراف سـارتر بإيجابيات الماركسـية هو اعتراف، فعلا، بمسـائل نظريـة مهمـة، لكـن الفيلسـوف منشـغل بالأهـم، والأهـم، فـي نظر سـارتر، هو ربط

---

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 30–31 (note).

ينسب سارتر هذا القول لماركس في حين إن صاحبه هو إنجلز، ويرد بالضبط في كتابه جدل الطبيعة. (Engels, F, *Dialectique de la nature*, ed. Sociales, 1977, p. 198).

(2) Ibid., pp. 61, 63–88

الأســاس بالإنســان وبالإنســان كفـرد. ولعل مـا يثير الانتباه هو توجيـه برودون النقد نفسـه للمادية حيث ينعتها بالعبثية، وذلك بالدرجة الأولى لأنها لا تنطلق من الفرد والفردية باعتبارهما معيارا للنظام الاجتماعي. «إن المادية، يقول برودون، عبثية فيما يخـص المجتمـع (...) لقـد تبيـن أن الحياة وسـط الإنسـانية تخضـع لقوانين أخرى غير المقومات الاقتصادية»[1]. ومن بين هذه القوانين نذكر الطابع الفردي للممارسة داخل المجتمع. «إننا ننسى، يقول برودون، بأن المجتمع لا يفعل إلا بواسطة أفراده، وإذا توقف الأفراد من أجل إعطاء النشأة إما لنشاط فردية سامية تمتص أناها فردية الآخرين، أو لشيوعية معينة فإن المجتمع يتوقف ويعاني ويتلاشى»[2].

نعتقـد أن تقـرب سـارتر مـن الماركسـية ومـن الفكـر الجدلي علـى العموم هو محاولـة لتبنـي مجموعـة مـن الأفكار السـائدة داخل هذا الفكر، والتي كان قد أصبح لها وقع كبير وسط المحيط الثقافي والسياسي على حد سواء. لقد قامت الوجودية في البداية ضد الفكر الجدلي لأن مؤسسـها لم يستسـغ فكرة سـير ما هو فردي نحو الكلي ليصبح في مرحلة معينة عبارة عن تجسيد للكلي لا غير. ولكن الفكر الجدلي أنتج فيما بعد مفهوما آخر، أو على الأقل عمقه بشكل لم يسبق له مثيل، وهو مفهوم الثورة الذي أشرنا إليه سابقا. وما دام الأمر كذلك فإن الوجودية ينبغي أن تعود من جديد إلى الجدل لمراجعة موقفها منه، وبالخصوص لاسـتغلال التأثير الواسـع لهذا الفكر على مسـتوى الواقع، شـريطة ألا يتخلى المراجع عن نقطة انطلاق المذهب: الوجـود (L'existence). وممـا يعطـي للموقف الصلاحيـة وإمكانية النجاح هو بروز مسألة الذاتية والفردية معا في المجتمع الغربي بشكل حاد. ولقد خرج الإشكال من دائـرة الغـرب ليجـد صـداه في مجتمعات أخرى غيـر المجتمعات الغربية، حتى وإن كان ذلك في صيغ مختلفة كالهوية والخصوصية مثلا.

---

(1) Proudhon, *Justice et liberté*, Textes choisis, P.U.F, 1974, p. 121.

نقرأ في الصفحة ذاتها ما يلي:

«لا يتمتع الفرد في هذا النظام (ويقصد النظام الشيوعي) بماهية قانونية؛ إنه لا يمثل شيئا ما انطلاقا من ذاته. لا يمكنه أن يطالب بقوانين معينة لأن عليه واجبات فقط. ينتبه المجتمع كتعبير عنه فتمنحه تخصصا وتسند إليه وظيفة وتمنحه قسطه من السعادة والنصر: يدين الفرد بكل شيء للمجتمع، ولا يدين المجتمع بأي شيء للفرد».

(2) Ibid., p. 95 (note).

نعتبر أن مسألة ربط الأساس بالإنسان لها دلالتها العميقة. لأن حرص سارتر عليها فيما يسمى بمرحلة الماركسية لا يمكن تأويله إلا في اتجاه الفوضوية. وإن كنا نستعمل كلمة حرص فذلك لأن طبيعة التحليل الذي يقدمه سارتر للجدل وبعض التصريحات الواردة عبر هذا التحليل تؤكد أن الأمر يتعلق فعلا بالحرص.

نلاحظ أن تناول سارتر للممارسة الفردية في نقده للجدل جاء في البداية للتأكيد على كونها أساس كل البناء. ولا يتردد في الإفصاح عن ذلك حتى لا يكون القارئ مضطرا إلى التأويل. يكتب مثلا: «حينما نقول: لا وجود سوى للناس ولعلاقات واقعية بين الناس، فإننا نود فقط القول إن ركيزة المواضيع الجمعية ينبغي البحث عنها في النشاط الملموس للأفراد»[1]. ثم يضيف بعيدا: «إن أساس العلاقة الإنسانية كتحديد مباشر ودائم لكل واحد من طرف الآخر ومن طرف الجميع، ليس تواصلا قبليا يعده مسير مركزي كبير، ولا تكرارا لا محدودا لتصرفات منفصلة عن بعضها البعض بسبب الماهية. إن هذا الارتباط التركيبي الذي يبدو دائما لأفراد محددين في فترة محددة من التاريخ، وعلى أساس علاقات إنتاجية محددة سلفا وتنكشف في الوقت ذاته كأمر قبلي، ليس شيئا آخر غير الممارسة ذاتها - أي الجدل كتطور للفعل الحي عند كل فرد - وقد تم تعددها من طرف تعددية الناس داخل مسكن مادي واحد»[2].

ليس مثل هذا الحرص على الممارسة الفردية باعتبارها أساسا للكل، ورفض إرجاعها أو اختزالها في هذا الأخير، بمسألة جديدة في تاريخ الفلسفة والفكر المهتم بدراسة الفعل الإنساني. يتعلق الأمر بفكرة نجدها بدورها عند أكبر ممثل الفوضوية في الكتاب الذي أشرنا إليه قبل قليل أي العدالة والحرية: «مهما بلغ تصور المجتمع في شكل موجود سام عن الأفراد وخارج عنهم، كما هو عليه الأمر في الطائفة، فإنه لا وجود له إلا بفضلهم. إنه ينتج عن فعلهم المتبادل وعن طاقتهم المشتركة. إنه تعبير عنهما وتركيب لهما. ونظرا لهذا التركيب العضوي، فإن الأفراد المتشابهين بسبب حاجتهم الأصلية، يتخصصون بفضل مواهبهم وصناعاتهم ووظائفهم، يطورون

(1) Sartre, C.R.D., p. 55.

(2) Ibid., p. 186.

ويضاعفون فعلهم الخاص وحريتهم إلى درجة فائقة: بحيث نصل إلى هذه النتيجة الحاسمة: إن محاولة صنع كل شيء اعتمادا على الحرية وحدها يعمل على تقليصها، كما أن إرغامها على التنازل يؤدي إلى تجاوزها»[1]. يتضح من هذا النص أن الالتقاء بين سارتر وبرودون كبير جدا. كلاهما يعطي الأولوية للممارسة الفردية في بناء ما يمكن تسميته بالتجمعات الإنسانية التي توحي لمن لا يدرك أهمية الفرد بوجود كيانات مستقلة داخل المجتمع، تتمتع بحياة ونشاط يفوقان نشاط الفرد، إن لم نقل يتحكمان فيه ويوجهانه. لا وجود لتركيب عضوي يمكنه تعويض التركيب العضوي الذي يشكله الفرد. ولا شيء يمكن أن ينوب عن الفرد في توطيد العلاقات بين العناصر المكونة للمجتمع.

لهذا السبب نجد سارتر يعود في نقد العقل الجدلي إلى التفكير من جديد في العلاقة الإنسانية الأولى التي تجمع بين الأفراد. إنه يتوخى منها ضرب كل وساطة داخل المجتمع غير الوساطة الإنسانية، ومن ثمة الوساطة الفردية. بمعنى آخر يتوخى ضرب كل أساس آخر غير الإنسان. وهذا هو مفاد قوله الآتي: «لا يمكن أن يتعلق الأمر [بصدد العلاقة المتبادلة بين الأفراد (Réciprocité) بعلاقة شمولية ومجردة - كإحسان المسيحيين - ولا بإرادة قبلية لمعاملة الشخصية الإنسانية الكامنة بداخلي وبداخل الآخر كغاية مطلقة، ولا بحدس تأملي محض يقدم لكل واحد «الإنسانية» كماهية لمثيله. إن ممارسة كل واحد منا، من حيث هي تحقيق لمشروع معين، هي التي تحدد علاقاتها المتبادلة مع كل فرد»[2]. وهذا الموقف متجانس مع نقطة الانطلاق التي تعرضنا لها في الفصل الأول المتعلقة بنفي الأساس على مستوى الوجود. إذا كان هناك غياب الأساس بالشكل الذي رأيناه سابقا فمفاد ذلك أنه لا يمكن الإقرار بمعنى معين للوجود وللحياة خارج ما يمكن أن يأتي من الإنسان نفسه أو خارج الإنسان نفسه. إن الاعتراف، بهذا الصدد، بأشباه كائنات (الطبقة، الأمة، الفئة... إلخ) ما هو إلا قلب للمحددات التي عرفها الفكر الفلسفي قديما، أي للمتعاليات. قد يظن المفكر أنه تخلص من التعالي وعواقبه، لكن ذلك لن يتم إن هو لا زال يمنح الحياة لكيانات وسط المجتمع، ويتخلى عن الكيان الذي يمنح

(1) Proudhon, *Justice et liberté*, textes choisis, P.U.F, 1974, p. 27.

(2) Sartre, C.R.D., p. 189.

المعنى لكل شيء ألا وهو الإنسان والإنسان باعتباره فردا. والسبب راجع إلى كون الإنسان هو وحده الذي ينشغل بما سيصير إليه أو ما ينبغي أن يصير إليه. ولعل خضوع الإنسان لقانون المستقبل هذا هو الذي يجعل منه كلا منقسما. إن هذا الكل المنقسم هو وحده الذي يصدق عليه أنه كائن جدلي، لأن النفي من حيث هو قانون للجدل يتطلب كائنا يفترض فيه ألا ينفصل عن المستقبل، وألا يعيش بدون مستقبل، إن لم نقل ينبغي أن يعيش للمستقبل وحده. لا يهم في هذا إن كانت إمكانيات الفرد تتحدد على العموم من طرف المجتمع. ينبغي أن يجعل الإمكان، سواء أتصورناه سلبيا أم إيجابيا، من الإنسان كائنا يتميز بالتجاوز، تجاوز الحاضر نحو المستقبل. ومن هنا يكون الوجود والعدم حاضرا حضورا قويا في التحليل الذي يقدمه سارتر لجدلية الممارسة الفردية. إنها امتداد وتجديد للانفتاح الذي يميز الوعي في الكتابات الأولى.

إن الجديد الذي يظهر هنا هو ربط الفيلسوف للمعنى بالتاريخ. «يحدد التاريخ محتوى العلاقات الإنسانية في كليته، وتحيل هذه العلاقات على كل شيء – وذلك مهما بلغت حميميتها ومهما كان قصرها. ولكن، ليس التاريخ هو الذي يكون وراء قيام علاقات إنسانية على العموم. ليست مشاكل تنظيم العمل أو تقسيمه هي التي أدت إلى قيام علاقات بين هذه المواضيع المتفرقة في البداية، أي الناس»[1]. لا يمكن للفعل ألا يأخذ معنى اجتماعيا وتاريخيا بعد معرفته للوجود، ولكن لا يمكن لهذا الفعل أن يجد مصدرا آخر غير الفرد الذي ينجزه. لهذا فإن مسألة الفرد عند سارتر لا تطرح انطلاقا من هاجس منهجي، كما هو الشأن عند بعض الفلاسفة المحدثين، أي لتبيان مجموعة من الجوانب ينبغي الأخذ بها من أجل التغلب على المصاعب التي تطرحها أثناء التنظير للتركيب. إنها بالأحرى فردية أنطولوجية كما يقول ريمون آرون. والمقصود بهذا التعبير هو أن صاحب مثل هذا الاتجاه يركز على الفرد من أجل إثارة هذا الجانب الإنساني المتعذر عن الإدراج في هيكلة معينة، والرافض من تلقاء ذاته الانغماس فيما يتعامل معه. وهذا ما ينبغي فهمه من كلام سارتر حينما يقول: «يمتد وجودي إلى وراء كل ما أفعله، إنني دائما عبارة عن مستقبل بالنسبة

(1) Sartre, C.R.D., p. 179.

لذاتي»[1]. تتردد الفكرة كثيرا في نقد العقلي الجدلي في صيغ متعددة. نذكر من بينها مثلا قوله: «لا يمكن للحياة الذاتية أن تشكل موضوعا للمعرفة، إنها تنفلت مبدئيا من المعرفة (ص 19) وكذلك قوله: «أسبقية نوع من الواقع وعدم قابليته للإرجاع إلى الفكر» (ص 20). ثم قوله: «لا يمكن لفعل الإنسان وحياته أن يختزلا في هذه الدلالات المجردة» (ص 88).

لم يكن سارتر، بطبيعة الحال، أول من سيستعمل مثل هذه التعابير. إننا نجدها عند فينومينولوجيين آخرين. ولقد سبق أن أثرنا مضمونها مع هوسرل، ولاحظنا أن الطابع الإطلاقي المميز للأنا الترنسندنتالية يجعله يحتفظ دائما بإمكانية إدراج بعد لم يكن له وجود من قبل داخل الظاهرة التي يتعامل معها، ولا يمكن أن يأتي هذا البعد من عند موجود آخر غير الأنا الترنسندنتالية. وإذا كانت فلسفة هوسرل تحارب فكرة النسق فإنها تقوم بذلك انطلاقا من إقرارها بمثل هذه الخاصية المميزة للكائن الإنساني، والكامنة في كونه كائن الإمكان. لهذا يتعين علينا هنا إثارة تمييز آخر يضاف إلى التمييز الأول القائم بين الفردية المنهجية والفردية الأنطولوجية، ألا وهو التمييز الذي سبقت الإشارة إليه بين الذاتية والفردية.

يأخذ الاتجاه الأول بفكرة عدم اختزال ما هو إنساني فيما هو ثقافي للحفاظ على مقولة الإمكان، أي للحفاظ على الانفتاح من حيث هو بعد ممكن داخل الواقع الإنساني، لمحاربة الاتجاه الرامي إلى التمكن من كل ما يحيط بالإنسان من أجل توجيهه توجيها تاما. هناك في نظر أصحاب هذا الاتجاه دائما إمكانية بروز شيء ما لم يكن من قبل في الحسبان، أو إن حسبانه كان ناقصا، لأن الظاهرة تظل في نهاية المطاف هي ما يظهر للإنسان، وما يظهر للإنسان لا يمكن أن يظهر له مرة واحدة. فالذاتية هنا تعني فقط أن توفر البعد الإنساني في الظاهرة المدروسة يمكنه أن يفعل بطريقة غير الطريقة التي تعودنا على الفعل بها إلى الحدود التي نحن بصدد دراستها. إن إمكانية الضبط والانضباط إذن قائمة، ولا مجال للشك فيها ولا لتجنبها. إن الفكرة المستبعدة هنا هي الضبط الشامل للمحيط، بما في ذلك المحيط الإنساني، وبالخصوص المحيط الإنساني. أما حينما يتعلق الأمر بالفردية فإننا لا نكون بصدد الإمكان بقدر ما نكون أمام أمر واقع. إن الفردية لا تهدف إلى تليين

(1) Sartre, C.M., p. 453.

التمكـن الكلـي. إنهـا تهـدف إلى إلغائه كليا، أي لا مجال للتمكن ولا مجال للضبط فيمـا هـو مجتمعـي ومـا هو إنسـاني، لأن المجتمع يتكون من الأفراد، والفرد يحافظ دائمـا علـى فرديتـه. إذا كان البعـد الذاتـي يبرز إلى الوجود من حين لآخر، وربما قد يسـتمر فتـرات طويلـة دون الظهـور، فإن البعد الفـردي يظل ملازما للفرد، ليطبع في نظر القائل به كل أفعال الإنسـان وكل إنتاجه. هذا ما سـيميز سـارتر عن هوسـرل. إنه سـيعمل على تجذير الاختزال الفينومينولوجي ليؤكد على ما يجعل من الإنسـان فـردا بـدل الارتبـاط بمـا يجعل منه ذاتا، فينتهي إلى ما قامت ضده الفينوميونولوجيا، أي إلى نوع من الكليانية. لقد وجهت الفينومينولوجيا في البداية نحو إعادة الاعتبار لأهـم الجوانب المميزة للفعل السياسـي: البناء والبناء المسـتمر مع الاسـتعداد لتقبل عواقب البناء والتكيف معها، لأن البناء في هذا المجال لا يتطابق كليا مع تصميمات المشرعين. لقد أخطأ الفلاسفة الذين اعتقدوا في إمكانية التطابق التام بين التصميم والبنـاء. إذ يسـتحيل علـى الإنسـان التمكـن مـن فعله كليا لأنه لا يرقى إلى مسـتوى الإلمام بواقعه من جميع جوانبه.

كان انتقاد سارتر للماركسية موجها في الحقيقة إلى منحاها نحو السيطرة التامة والفعلية على الواقع. وإذا كانت الماركسية قد قامت ضد محاربة الأوهام، فإنها في حاجة في نظره إلى الوجودية لتتخلص من وهم لم تتمكن من الانتباه إليه، ألا وهو التوصـل إلـى التنظيـم الأمثـل والنهائي على المسـتوى المجتمعـي. لكن وقوفه ضد الماركسـية لم يعتمد فيه على منطلق أسـتاذه هوسـرل، أي الذاتية. فهذه الأخيرة لا تنفصل على البناء عند هوسرل وعند الفلاسفة القائلين بها على العموم، وفكرة البناء لا يمكن أن تروق الفوضوي كيفما كانت إيجابياتها، لأن البناء يفرض على صاحبه التكيـف أو، علـى الأقـل، التعامـل مـع ما يتوفر عليه الوسـط الـذي يبني فيه، ويتقبل رؤيـة ذاتيتـه تأخـذ أبعـادا موضوعيـة عبر إنجازاته، الشـيء الذي لا يمكن أن يقبل به الفوضـوي، لأن مـا يهمـه فـي الحيـاة هو الحفاظ بالدرجة الأولى على فرديته. ولهذا نقول إنه يسقط فيما ينتقده، أي في الحفاظ على فكرة الشمولية؛ فإما أن يكون البناء شموليا وإما ألا يكون على الإطلاق. المطلق حاضر في كلتي الحالتين.

وبرجوعنا شيئا ما إلى الوراء نجد سارتر يعبر في أحد دفاتره بكل وضوح عن هذا الاتجاه حيث نقرأ بصدد حديثه عن علاقته بالأخلاق ما يلي: «أن يكون الإنسان أخلاقيا، كان يساوي عندي خلال كل الفترة التي قضيتها في المدرسة إنجاز الإنقاذ

الذاتي» و«أنا أرى أخيرا أن البحث عن التحرر كان التماسا لطريق تؤدي نحو المطلق (...) باختصار كنت أبحث عن المطلق، كنت أود أن أكون مطلقا وهو ما كنت أسميه أخلاقا، وما كنا نصطلح عليه «إنجاز تحررنا»[1]. ولعل هذا الارتباط الوثيق بالأخلاق عبر مختلف مراحل حياته هو الذي جعله يُخضع السياسة للأخلاق بدل إخضاع الأخلاق للسياسة. إنه يعترف بكل صراحة في كتبه المتأخرة[2] بتبنيه للسياسة القائمة على الأخلاق، وأنه لا مجال للفصل بينهما. هذا مع التأكيد على أن السياسة المخلقة تعني في نظره، كما هو حال معظم الفوضويين، تحرير الإنسان من كل استغلال ومن كل سلطة خارجية، أي تحقيق التحرر فوق هذه الأرض وفي إطار هذه الحياة بدل انتظار عالم آخر أو حياة أخرى. لقد ظل سارتر في المرحلة التي اهتم فيها بالسياسة وفيا للنظرة الأخلاقية التي حصلت لديه أثناء مرحلة الشباب. يقول في دفاتر الحرب: «لقد كان هذا الربط للأخلاق [بتحقيق أجمل حياة وليس بالأخلاق من أجل الأخلاق] ينتفي حينما كنت أتناول مسألة الأخلاق في حد ذاتها، أو حينما كنت أحاول أن أتصرف بشكل أخلاقي. لكنها كانت في باقي الوقت حاضرة بدون أن أنتبه لذلك. ولقد أخذت الاهتمامات الأخلاقية لدي المكانة الأولى في الأخير، بعد ذهاب شبابي»[3]. ويتأكد مثل هذا التصريح على المستويين العملي والفكري معا. لقد خصص سارتر، بعد أحداث ثمان وستين، حياته للممارسة أكثر مما خصصها للكتابة التي شكلت في الحقيقة المثل الأعلى للحياة بالنسبة إليه. إن الكتاب الوحيد الذي شغله في تلك المرحلة هو الجزء الأخير من فلوبير Flaubert. أما باقي وقته فكان يصرف على العموم في تنظيم الندوات الصحفية والمشاركة في المظاهرات وجمع التوقيعات والقيام بتحقيقات عن أوضاع العمال في بعض الشركات. لقد عمل في المرحلة المشار إليها أعلاه بجانب الماويين لأن ممارستهم السياسية أصبحت تجسد في نظره الأخلاق الفعلية، أو بتعبير آخر لأن السياسية والأخلاق عندهم تشكلان شيئا واحدا.

يمكن الاعتراض على تصنيفنا لسارتر في إطار الاتجاه الفوضوي انطلاقا مما كتبه هو نفسه في إحدى كتاباته التي نعتمد عليها هنا وهي دفاتر الحرب حيث يصنف

(1) Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, ed. Gallimard, 1983, pp. 107–108.

(2) Cf. *Situations X* «*Les maos en France*», ed. Gallimard, 1976.

(3) Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, p. 106.

هو ذاته توجهه خارج التوجه الفوضوي ويقول: «إذا بحثنا اليوم عن مبادئ سياسية فليس لنا الاختيار في العمق سوى بين أربع تصورات للإنسان: التصور التركيبي المحافظ الضيق: العمل الفرنسي (A.F) مثلا - التصور التركيبي الضيق العائد إلى مرحلة الشباب: العنصرية والماركسية - التصور التركيبي الواسع: المذهب الإنساني - التصور التحليلي: النزعة الفردية الفوضوية. ولكننا لا نجد في أي جهة كانت إحالة على الوضعية الإنسانية المحددة انطلاقا من «الوضعية الإنسانية» «الفردية». ويشير في صفحة أخرى إلى أن النزعة الفردية الهدامة والفوضوية توقفت عنده إلى حدود بلوغه سن التاسعة عشر. وإذا تركت جنبا النزعة الفردية الهدامة والميالة إلى الفوضوية التي اتسمت بها سني التاسعة عشر، أرى أني اهتممت مباشرة فيما بعد بأخلاق بناءة. لقد كنت دائما بناء ولم تعط [رواياتي] الغثيان والصور عني إلا صورة خاطئة، لأني كنت مضطرا لأبدأ بالهدم» (ص 106).

لا نعتقد أن لهذه التصريحات وزنها الكبير فيما يخص تصنيف كتابات سارتر كلها. أولا لأنها تظل مرتبطة بالفردية وتؤكد عليها باعتبارها مبدأ سياسيا. فكل ما تشترطه هو أن يرتبط هذا الأخير بما سمي في تلك المرحلة «بالوضعية الإنسانية» (La condition humaine). بمعنى آخر، لا ينبغي أن تفصل الفردية، في محاولتها لتحقيق فرديتها، بين الذاتية والإطار الأخلاقي، أي بين الذاتية والواقع الاجتماعي ككل. وهذا ما يقصده سارتر هنا بالبناء. على الفردية خلق إطار تتعرف فيه على نفسها من حيث هي فردية، لكن ضمن قيم إنسانية تتوافق كل التوافق مع ما تقتضيه الوضعية الإنسانية. إن المعنى الذي يأخذ به سارتر الفوضوية هنا هو بدون شك الفردية الرافضة لكل شيء والسائرة نحو تجاوز كل إطار تجد نفسها فيه من أجل الحفاظ على فرديتها. إنها الفردية التي يدافع عنها الوجود والعدم. وثانيا لأن هذه التصريحات تشير بصدد مسألة الهدم إلى كتابين لا يشكلان في الحقيقة المراجع الفعلية الخاصة بهذا الموضوع. سنرى فيما بعد أن فلسفة سارتر لم تعرف شيئا آخر غير الهدم، وأن الكتابات التي ينبغي الاعتماد عليها بهذا الصدد هي: الوجود والعدم ودفاتر الأخلاق ونقد العقل الجدلي. وثالثا لأن هناك نصوصا أخرى متأخرة يستفاد منها أن سارتر لم يكن في الحقيقة ضد الفوضوية وإنما ضد الفوضويين. وذلك

لكونهم يعانون من نقص على المستوى النظري[1]. والمقصود بالمستوى النظري هو بدون شك الجانب الأنطولوجي بوجه خاص والميتافيزيقي بوجه عام. فلقد ظل الفوضويون على العموم مرتبطين في تحليلاتهم بالأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية دون تجاوزها إلى ما هو أنطولوجي[2]. ويصدق هذا على كل من فوريي وبرودون وباكونين... إلخ. ربما سنجد هناك استثناء واحدا في تاريخ الفلسفة وهو شترنر أبرز الفلاسفة الممثلين لليسار الهيجلي. ولكن يبقى مع ذلك أن هذا الأخير لا يرقى إلى المستوى المطلوب في هذا المجال، حيث لم يكتب سوى كتاب واحد له صلة مباشرة بالموضوع وهو الفريد وخاصيته[3]، بالإضافة إلى أن الكتاب لا يقدم تحليلا أنطولوجيا بقدر ما يناقش مجموعة من القضايا الفلسفية السائدة في عصره من أجل تبيان تناقضها مع متطلبات الفردية.

يمكن القول، في نظرنا، إن سارتر هو أول فيلسوف سيمنح للفوضوية أسسا أنطولوجية (أو أساسا أنطولوجيا) بشكل واسع ودقيق. لقد افتتح هذا المشروع بالوجود والعدم وأعقبه بدفاتر الأخلاق حيث يتناول مجموعة من المواضيع السائدة في أدبيات الفوضوية محاولا تغليب الجانب الأنطولوجي على الجوانب الأخرى. هكذا نجده يحث على دراسة الاضطهاد والعنف مثلا على المستوى الأنطولوجي، بالإضافة طبعا إلى مسألة القيم والوجود الإنساني. وإذا كان قد أصر في فترة من حياته على تخصيص كتاب ضخم للماركسية، فذلك من أجل إعادة الاعتبار للأنطولوجيا والبرهنة على ضرورتها فيما يخص مجموعة من القضايا أقصتها الماركسية من الفلسفة. سنرى فيما بعد، عبر تناولنا لنقد العقل الجدلي، أن الجانب الأنطولوجي يشكل دائما الركيزة الأساسية التي يعتمد عليها سارتر في دحضه لمختلف البناءات الماركسية.

قد يقال إن اعتبارنا لسارتر أول فيلسوف يمنح للفوضوية أسسا أنطودوجية لا يخلو من مبالغة، خاصة وأننا أشرنا في إطار النقطة الأولى المتعلقة بمسألة الأساس على مستوى الوجود إلى أن هيدجر نفسه يسير في هذا الاتجاه، وهناك من خصص

---

(1)

(2) هكذا نجد سارتر في كتابه دفاتر من أخلاق معينة يدرس الاستغلال والاستبداد مثلا من الزاوية الأنطولوجية بدل الاقتصار على الجوانب الاجتماعية.

(3) Stirner, *L'unique et sa propriété*, trad. Robert L. Reclaire, ed. stock plus, 1978.

أطروحة بأكملها لهذا الموضوع[1]. لا نعتقد أن حكمنا ينطوي على مبالغة لأن الفرق بين المفكرين كبير جدا إذا أخذنا طبعا بأطروحة شورمان المدافعة عن الفوضوية عند هيدجر. يناقش هذا الأخير فكرة الأساس لأنها أخذت عبر تاريخ الفلسفة باعتبارها مسـألة بديهيـة. لقـد توقـف النقـاش بصددها إلى حدود الاعتـراف أو عدم الاعتراف بالأسـاس والبحـث عـن الموجـود الذي يشـكل الأسـاس الحقيقي فـي حالة الإقرار بوجود الأساس. لم تتم في نظره دراسة مسألة الأساس في حد ذاتها. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن ما يؤاخذه هيدجر على الفلاسفة السابقين عليه (الميتافيزيقيين) هو عدم تمكنهم من الانتباه (نظرا لخلطهم بين الوجود والموجود)، وعدم إعارة الاهتمام للاختلاف الأنطولوجي) إلى فعل الوجود غير المحدود وغير المتوقع في كل أساس يعتمد عليه في بناء معين. هناك سحب للأساس يكون من فعل الوجود نفسه يبطل استمرارية الأسـاس والتمكن التام من الواقع. يختلف الأمر بالنسـبة لسـارتر، لأن ما يهمه في مسألة الأساس هو ربط هذا الأخير بالإنسان وحده وبالإنسان من حيث هو فرد، لجعل الفعل الإنساني فعلا فرديا، ومن ثمة جعل التحرر مقرونا بمدى التحرر الفردي، أي بمدى توحده مع الآخرين. إن حضور الأطروحة الفوضوية في شكلها الكلاسـيكي واضح في فكر سـارتر. ويكمن الجديد لديه في نقل الدراسـة، كما قلنا أعلاه، من المستوى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي إلى المستوى الأنطولوجي. ولهذا ذهبنا إلى اعتباره أول فيلسوف ينظر للفوضوية اعتمادا على الأنطولوجيا.

(1) Schurmann Reine, *Le principe d'anarchie*; Heidegger et la question de l'agir, ed. Seuil, 1982.

الفَصْلُ الثَّاني

اختزال الكائن الإنساني في النفي

«يعتبر النفي في الفلسفة والسياسة والتيولوجيا والتاريخ الشرط الأول للإثبات»[1].

ننتقل الآن، بعد أن بينا في الفصل الأول، التقاء سارتر مع الاتجاه الفوضوي فيما يخص منطلق فلسفته، إلى نقطة ثانية تعمق هذا التوجه وتجعله يسيطر على مجمل فكر الفيلسوف. يعتبر سارتر بدون شك الفينومينولوجي الوحيد الذي يورد كلمة العدم في عنوان كتاب فلسفي. صحيح إن العدم لازم التفكير الفلسفي منذ نشأته، بحيث يصعب تناول الوجود مثلا لدى فيلسوف معين دون إثارة مسألة العدم عنده، ولكن يبقى مع ذلك أن الفلاسفة يتعرضون للموضوع على العموم دون التجرؤ على تخصيص كتاب له. إنهم يجدون صعوبة في إقناع غير الفلاسفة بموضوع اسمه الوجود يتناول الموجودات من زاوية وجودها أي من حيث هي موجودة فقط دون التركيز على أي جانب فيزيائي، فما بالك حينما يتعلق الأمر بالعدم. كيف سيقنع الفيلسوف غير الفيلسوف بأهمية التفكير في موضوع العدم. إذا كان موضوع الوجود يجعل غير الفيلسوف يسخر من المهتم بالفلسفة فإن موضوع العدم يجعله يصنفه في إطار الحمقى وغير المسؤولين. يستوي في هذا الموقف طبعا العالم وغير العالم، لأن موضوع العدم في نظرهما يخالف المنطق كما يقول هيدجر[2]. وإذا كنا نعتبر موقف سارتر موقفا جريئا فذلك لأنه يتحدى المنطق السائد من جهة، ويتجاوز من جهة أخرى الفلاسفة الآخرين في طريقة تعاملهم مع أهم مواضيع الفلسفة: العدم، حيث أصر على جعله عنوانا لإحدى كبار الكتب الفلسفية للقرن العشرين.

---

(1) Proudhon, *Justice et liberté*, textes choisis, ed. P.U.F, 1976, p. 9.

(2) Cf. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, ed. Gallimard, p. 35-44, Cf. également Questions, p. 65.

هـذا بالإضافـة إلـى توضيحـه فـي مقدمة الكتـاب بأن الموضوع الفعلي للفلسـفة هو العـدم، وأن الوجـود يعفينـا مـن التفكيـر والبحـث وأخيرا من الخطـاب. إذ يتلخص هـذا الأخيـر بصـدد الوجـود في ثلاث جمل: الوجـود موجود، وجود الوجود هو ما هو عليه، الوجود هو وجود في ذاته. إن الوجود مناف للقول الفلسفي لأنه إيجابي في مجمله. والخلاصة في هذه الحالة هي أن القول الفلسفي لا يقوم بصدد ما هو إيجابي ليتوقف عند حدود ما هو سلبي، أي عند العدم. إن الموضوع الفعلي الحق والوحيد للفلسفة إذن هو العدم.

لـن نتعـرض هنـا لمختلـف الخطوات التي يمر بها سـارتر في تحليله لموضوع العـدم، وإنمـا سـنكتفي بتنـاول النقاط التي تعمق الفصل السـابق، أي تجذير فلسـفة الذات من أجل تأسـيس الفوضوية انطولوجيا. ولعل أول مسـألة ينبغي التطرق إليها في هذا الصدد هي ما يسميه سارتر بأصل العدم.

أصل العدم

يترتـب عـن قـول الفيلسـوف بإيجابيـة الوجـود وعن اسـتبعاده لمسـألة الخلق تجـاوزه للفكـر اللاهوتـي وللمراحـل التي ارتبطت فيها الفلسـفة بهذا الفكر، للعودة مرة أخرى إلى بداية الفلسفة ذاتها. نحن نعلم أن المرحلة اليونانية لم تعرف التصور الراديكالي للعدم. لقد اعتبر هذا الأخير صوريا ومنطقيا محضا دون أهمية أنطولوجية، كمـا اقتـرن فـي حـالات أخرى بالغيريـة أو بالخطأ أو بالتغير. قد يقال إن هيرقليطس يولي أهمية للعدم على المستوى الأنطولوجي، ولكن يبقى مع ذلك أننا لا نستطيع أن نقـر براديكاليـة العـدم لديـه. لا يمكـن أن يحصـل العدم عنـد هيرقليطس، خارج الصيـرورة، أي خـارج الوجـود. لا يمكـن طرح النظرة الراديكالية للعدم إلا في إطار الديانات السماوية. هكذا سيكون هاجس سارتر في بداية تناوله لمسألة العدم مرتبطا بالاستمرار في إثبات إيجابية الوجود في مسـتواه الأول وعزل العدم عنه كليا. «ولا يعني هذا فقط أنه ينبغي أن نرفض وضع الوجود واللاوجود في مستوى واحد، وإنما يعني أيضا أنه ينبغي أن نحتاط كي لا نطرح أبدا العدم باعتباره هوة أصلية سيخرج منها الوجود. إن استعمالنا لفكرة العدم في صورتها المعتادة يفترض دائما أن نضفي

على الوجود خصائص أولية»[1]. إن رفض سارتر لهوة أصلية، أي لعدم أصلي كما يتبين من هذا النص، هو الذي يجعله ينتقد التصور الجدلي للعدم عند أهم ممثليه: هيجل. صحيح إن الوجود في حد ذاته يبقى في نظر هيجل مجردا، ومن ثم فارغا مما يجعله يكون شيئا واحدا مع العدم، ومن هنا يكون الملموس والمهم هو الصيرورة. ولكن يبقى مع ذلك أن المزعج في هذا التصور للعدم هو الاعتراف بهذا الأخير باعتباره متساو ومتزامن مع الوجود. بمعنى أنه يمكن أن يحصل العدم بجوار الوجود وليس بداخله، ومن ثمة يمكن إثبات عدم أصلي. يمتاز انتقاد سارتر لهيجل بهذا الصدد في الحقيقة بمنطقية التحليل وقوة الإقناع. ونستخلص مثل هذا الحكم من هذا النص: «إن ما يسمح لهيجل «بتمرير» الوجود في العدم هو إدراجه ضمنيا للنفي في تحليله للوجود. وهذا بديهي ما دام أن التحديد سلب، وما دام أن هيجل قال لنا عند أخذه بصيغة لسبينوزا كل تحديد فهو سلب (...) وهكذا سيكون هو الذي يدرج في الوجود من الخارج هذا النفي الذي سيجده فيما بعد حينما سيمرره في اللاوجود. ولكن يبقى أنه يحصل هنا تلاعب بالألفاظ بصدد فكرة النفي ذاتها. ذلك أنني إذا نفيت من الوجود كل تحديد وكل محتوى فإن الأمر لن يتم إلا بإثبات كونه موجودا على الأقل. هكذا فلننف من الوجود كل ما شئنا فإننا لن نتمكن من إيقافه على الوجود، وذلك بالفعل ذاته الذي ننفي عنه أن يكون كذا أو كذا. لن يتمكن النفي من مس نواة وجود الوجود الذي هو امتلاء مطلق وإيجابية كاملة (....) إن الوجود سابق على العدم ويؤسسه. الأمر الذي ينبغي أن يفهم منه أن العدم يستمد فعاليته بشكل ملموس من الوجود وليس فقط أن الوجود يتمتع بأسبقية منطقية. هذا ما نعبر عنه حينما نقول إن العدم ملازم للوجود. وهكذا فإن الوجود ليس في حاجة إلى العدم لتصور ذاته، ويمكن فحص مفهومه بشكل مستفيض دون الوقوع على أي أثر للعدم. وعلى العكس من ذلك فإن العدم الذي ليس موجودا لن يتمكن من الحصول سوى على وجود مستعار: إنه يأخذ وجوده من الوجود. إن عدمه في الوجود لا يتم الوقوع عليه إلا في حدود الوجود، وإن الاختفاء الكلي للوجود لن يكون هو مجيء سيادة اللاوجود وإنما على العكس من ذلك، يكون هو التلاشي

(1) Sartre, *L'être et le néant*, p. 51.

الملازم للعدم: ليس هناك من اللاوجود إلا على سطح الوجود»[1].

يقر سارتر إذن من جهة بإيجابية الوجود وأسبقيته على العدم، ومن جهة ثانية بلزوم العدم للوجود على الأقل في الحالة التي هو عليها. من الذي يفرز العدم إلى الوجود ما دام أن الوجود مستغن عن ذلك، أو ما دام أنه يوجد بشكل لن يسمح له بأي حال من الأحوال بإفراز العدم؟ قد يقال إن العدم لا وجود له، وأنه مجرد صيغة منطقيـة، أو مجـرد طريقـة فـي الـكلام نعبر بها عن حـالات معينة كالحالة التي يكون فيها الخطأ مثلا أو الغيرية أو غياب القوة كما نجد ذلك عند بعض الفلاسفة القدماء. لا يمكن الأخذ بمثل هذا الموقف من العدم في نظر سارتر، لأنه يربط، في العمق، وجود العدم بوجود النفي، في حين إن العكس هو الصحيح. إذا كانت إمكانية النفي واردة فذلـك لأن هنـاك عدمـا. إن هـذا الأخيـر هو أسـاس النفي. من أين يأتي العدم إذن؟ لا بد وأن موجودا معينا يفرز العدم إلى الوجود، لأن العدم لا يمكن أن يفرز نفسه ولا يمكن أن يمارس ذاته، إنه يمارس كعدم من طرف موجود معين. هذا مع العلم أن العدم الذي سيمارسـه موجود معين سـيكون في إمكانه مس الموجودات بأسرها ودون استثناء، بما في ذلك الموجود الذي يفرزه، لأن هذا الأخير هو نفسه موجود من بين الموجودات الأخرى، لا يمكنه أن يظل خارج تأثير ما ينتجه.

إن الموجود الذي يمارس العدم ويجعله يلحق الموجودات لن يكون موجودا آخر غير الكائن الإنساني. «الإنسان هو الكائن الذي بفضله يأتي العدم إلى العالم».[2] تبين مجموعة من الممارسات الإنسانية في البداية أن العدم يتوسط الوجود دون أن يتمكن في أية حال من الأحوال التمتع بأسبقية ما عليه، أو التمتع بكيان ما خارجه. وتبيـن لنـا بعـد ذلـك بمـا فيـه الكفايـة أن العدم ينفلـت من كل اختـزال منطقي. كم مرة يجد الإنسـان نفسـه أمام عدم ويعترف لذاته بمثل هذه النتيجة حتى وإن كان لا يتوصل إلى تحديدها تحديدا واضحا ومستفيضا. كم مرة يجد نفسه في حالة فصل تام عن الوجود الذي يتوسـطه وبعيدا عنه ليضع نفسـه أمام وضع آخر لن يكون في نهاية المطاف سـوى العدم. إنه يوجد ذاته في وضعية غير الوضعية التي يوجد فيها حاليا، والتي قد سيكون عليها في وقت ما من بعد، لكن الظرف الراهن الذي يعيش

(1) Ibid., p. 50-52.

(2) Ibid., p. 60.

فيـه الوضعيـة يبيـن لـه بأن هذه الأخيرة عدم. ليس من الضروري أن يذهب الإنسـان إلى حدود عيش الوضعية التي سـيكون عليها في المسـتقبل حتى يكون أمام عدم. إذ يكفي في بعض الحالات أن يتقزز من كل ما يحيط به ويضعه بين قوسين؛ يكفي أن يتخلـص مـن كل المعانـي التـي تحملها الأشـياء المحيطـة به ويغرق في مثل هذا الشـعور. إنه سـيكون هنا أيضا أمام عدم لأنه لـم يعد يتمسـك بأي شـيء، ولـم يعد يستطيع تحديد أي شيء. لا يعرف لماذا حصل التقزز من الوضعية والانسلاخ عنها، كمـا لا يـدرك مـا يريـد الالتحـاق به من أجل تعويض الوضعية. نقول بمعنى آخر إنه أمام العدم، إنه وسط العدم، وأصبح العدم بذلك متوسطا للوجود.

هناك في نظرنا جملتان اثنتان تلخصان التصور السارتري للعدم. تقول أولاهما: «ومع ذلك فإنه ليس في متناول «الوجود الإنسـاني» تعديم كتلة الوجود الموضوعة في وجهه ولو بشكل مؤقت. إن ما يمكن أن يغيره هو علاقته بهذا الموجود». وتقول الثانية: «العدم هو أساس النفي من حيث هو أنه يحتويه بداخله، ولأنه النفي من هو وجود. ينبغي إذن أن يتشكل الكائن الواعي هو بذاته بالنسبة لماضيه باعتباره منفصلا عن هذا الماضي بواسطة عدم؛ ينبغي أن يكون واعيا بهذه القطيعة من الوجود، ولكن ليس من حيث كونه ظاهرة يتلقاها وإنما من حيث هو بنية شعورية يتكون منها»[1]. توضـح الجملـة الأولـى فـي الحقيقـة أن العدم مرتبط بالكائن الإنسـاني وأنه يحصل في إطار علاقة ما، أي عبر ممارسة معينة، ولا يمكنه بتاتا التمتع بكيان معين خارج العلاقة التي تربط الإنسـان بالوجود. وتبين الجملة الثانية أن كل بروز للعدم يرتبط بالوعـي وأن هـذا الأخيـر يكـون واعيـا بـه. لا يمكن للعدم أن يكون قوة عمياء تفعل في إطار الممارسة الإنسانية، وتفرض عليها أهدافا لـم تكن في حسبان هذه الأخيرة، أي لم تكن واعية بها وعازمة عليها. يشكل العدم جزءا من الوعي ويظل ملازما له ومنتميا إليه عبر كل وجوده. تلخص الجملتان في الحقيقة نقد سارتر لهيجل من جهة ولهيدجر من جهة ثانية. فتركيزه على ربط العدم بالوجود الإنساني يهدف من ورائه إلـى دحـض التصـور الهيجلـي للعـدم الذي يميل إلى الإقرار بكيان لهذا الأخير على مسـتوى الوجود. في حين يهدف تركيزه على الوعي بالعدم لدى الوجود الإنسـاني، باعتباره بنية لهذا الوعي، إلى انتقاد التصور الهيدجري للعدم. فما يعيبه سارتر على

(1) Ibid., p. 61-65.

هيدجر، بهذا الصدد، هو رجوعه في نهاية المطاف إلى الموقف الهيجلي في شكل مغاير طبعا. ويتجلى هذا الرجوع في إقراره بفعالية العدم خارج الوعي الإنساني، حتى وإن كان يتوصل في البداية إلى الإقرار بأن مصدر النفي هو العدم وليس العكس، وذلك انطلاقا من تحليله للسلوك الإنساني، وانطلاقا من اكتشافه لبنية التعالي لدى هذا الأخير. لكن امتياز الإنسان بالتعالي، أي بالسير نحو ما بعد أو ما وراء الموجودات، يرجع إلى مكوثه داخل العدم وليس العكس. إن ماهية العدم هي التي تسمح للإنسان، في نظر هيدجر، بإيجاد نفسه أمام الموجود في مجمله، أي تسمح له بمواجهة المابعد. هناك اعتراف واضح لدى هيدجر باستقلالية العدم عن الكائن الإنساني مما يجعله يكتب مثل هذه الصيغ التي يستحيل إيجاد مثيلاتها في كتابات سارتر. نقرأ في محاضرته: ما هي الميتافيزيقا؟: «تحقيق واقع إنساني معناه: أن يجد الإنسان نفسه داخل العدم» ثم «يظل الكائن الإنساني مزعزعا من طرف التعديم الذي يمارسه العدم». تعطي هذه الصيغ أولوية للعدم على الكائن الإنساني، كما أنها تقر بتأثير للعدم على الإنسان. ويوضح هيدجر موقفه أكثر بخصوص استقلالية العدم حينما يقول في المحاضرة نفسها: «لا يشكل العدم نقيض مفهوم الوجود فحسب، بل إن ماهية الوجود ذاتها تحتوي العدم منذ الأصل. إن التعديم الذي يحدثه العدم ينتج داخل وجود الموجود». هناك التقاء واضح إذن بين هيدجر وهيجل فيما يخص الاعتراف بالعدم على مستوى الوجود. هكذا نجد هيدجر لا يتردد في التأكيد على صحة الجملة الهيجلية الشهيرة، تلك التي توحد بين الوجود والعدم. «إن الوجود الخالص والعدم الخالص إذن متطابقان. تظل أطروحة هيجل هذه صحيحة. يتركب الوجود والعدم بشكل متبادل، وليس ذلك بتاتا لأن الاثنين يتوافقان معا في لا تحديدهما ومباشرتهما وإنما لكون الوجود ذاته متناهيا في ماهيته ولا ينكشف إلا في تعالي الكائن الإنساني الذي يطفو خارج الموجود في العدم»[1].

لا يعني تأكيد هيدجر، طبعا، على صحة الجملة الهيجلية السالفة الذكر، بقاءه في إطار الهيجلية. إنه يبتعد عنه تماما. فإذا كان الطابع اللاهيجلي هو المميز لفلسفة القرن العشرين، وبالخصوص النصف الثاني منه، فالفضل يرجع بالأساس إلى هيدجر. إنه أول فيلسوف ينتقد ركيزة الفلسفة الغربية كلها من داخل الفلسفة ومن

(1) Heidegger: Question I, *Qu'est-ce que la métaphysique*? pp. 62, 65–69.

داخل الميتافيزيقا، بعد المحاولة النيتشية، مع السعي إلى الخروج من الميتافيزيقا. إذا كان هيجل يشكل رمز العقلانية في الفلسفة الغربية، فإن هيدجر يعتبر رمز اللاعقلانية. وإذا كان يؤكد كثيرا على «الوجود من حيث هو انسحاب» وعلى «العدم من حيث هو حجاب للوجود»[1]، فذلك ليؤكد بالضبط على اللاعقلانية على المستوى الأنطولوجي. يفيد انسحاب الوجود حصول خلل في الحسابات التي تم إنجازها، وحصول نتيجة لم يحسب لها، رغم أن الحساب كان هو القاعدة الأولى والأخيرة في الإنجاز[2]. إن معنى انسحاب الوجود هو انتفاء السيطرة، وربما كنا نعتقد في لحظة أننا ستتمكن من هذه الأخيرة في أعلى مستوياتها، إن لم نقل بصفة تامة ونهائية. إن انسحاب الوجود معناه تسرب فعل اللاعقل إلى الوجود ليجرف بالسيادة التي كان العقل يتلذذ بنشوتها ويتظاهر بإمكانية تمديدها وتعميقها. صحيح إن مفكرين آخرين أخذوا اللاعقل بعين الاعتبار، وأبرزوا أهمية فعله داخل سلوك الإنسان، إما باعتباره فردا (فرويد)، وإما باعتباره جماعة (ماركس)، ويبقى مع ذلك أن هيدجر لم يذهب إلى محاولة إدراج اللاعقل في العقل كما هو الأمر عند من اهتم بالموضوع قبله. يعتبر مقاله قولة نيتشه «مات الإله» أكبر دليل في هذا المجال، وبالخصوص الجملة التي يختمه بها حيث يقول: «ولا يبدأ التفكير إلا حينما نعرف حق المعرفة أن العقل الممجد منذ قرون هو الخصم الأكثر عنادا للفكر».[3]

يمكن تفسير موقف سارتر من هيجل وهيدجر إذن انطلاقا من هذه المقارنة الوجيزة التي أوردناها بين فيلسوف الجدل وفيلسوف الوجود. فرفض سارتر للأول جاء نتيجة ربطه للعدم بالروح أي بذات غير فردية. وانتقاده للثاني قائم على رفضه لمفهوم الذات، لأن تحليله للعدم يهدف، كما قلنا، إلى إبراز قدرة الوجود على تقويض الحسابات التي تنجزها الذات فردية كانت أم جماعية. هكذا يكون ألان رونو Alain Renaut على كامل الحق حينما يكتب «يتضح في الحقيقة أن سوء التفاهم المزعوم بين سارتر وهيدجر (أن نفهم كما لو أن سارتر أساء فهم وقراءة ما كان يقوله هيدجر فقط) هو عبارة عن خلاف يمس العمق - إنه خلاف تم تبنيه واستيعابه من طرف سارتر». يورد رونو هذا القول بعد تأكيده على أن «الحرية التي

---

(1) Ibid., p. 84.

(2) Cf. Ibid., pp. 81-82.

(3) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, ed. Gallimard, 1980, p. 322.

يكمن فيها الوجود الإنساني ذاته ينبغي التفكير فيها باعتبارها انتشالا عن العالم وانتشالا عن الذات. لقد انتبه هيدجر بالتأكيد، يقول سارتر، إلى ماهية الحرية هذه بقوله بفكرة التعالي، كما أن هوسرل نفسه قد عبر عن هذا الانتشال من الذات في فكرة القصدية، لكن الوجود والزمان أو ما هي الميتافيزيقا دعيا إلى التفكير في التعالي (الحرية) انطلاقا من تدفق العدم، وانطلاقا من التعديم الذاتي للموجود (انطلاقا من انكشاف الوجود)، أكثر مما دعيا إلى العكس»[1].

إن سارتر إذن حريص كل الحرص في تحليله لأصل العدم على التشبث بمسألة الأساس فيما يخص الفعل الإنساني. ينبغي أن ننتهي في تتبعنا لمراحل الفعل إلى مبدأ أول يقبل الضبط، ولم لا يقبل التوجيه فيما بعد، إذا ارتأينا ضرورة لذلك، أو على الأقل سندرس حالة عدم التوجيه انطلاقا من هذا المبدأ الذي ننتهي إليه. وبهذا يتجنب سارتر التوجه الفلسفي الذي يعير الاهتمام للاعقل كي يتشبث أساسا بالتوجه العقلاني. إن انعدام المعنى على مستوى الوجود لا يؤدي بالضرورة إلى القول باللامعنى التام والاستسلام لمثل هذه الحقيقة. لماذا ذلك؟ لأن تحليل الوجود يكشف لنا عن تسرب العدم إليه. هذا العدم الذي هو عبارة، في نهاية المطاف، عن فعل إنساني داخل الوجود. تؤجل مسألة المعنى واللامعنى إذن إلى حين الانتهاء من تحليل العدم الذي بدا لنا بمثابة مبدأ أول. وحينما نقول بمثابة مبدأ أول فإننا نقصد وقوعنا على نقطة الانطلاق، أي وقوعنا على الأساس الذي سننطلق منه لنتبين مدى قدرته، بالضبط، على التأسيس في مجال الأخلاق والسياسة. يكون سارتر، بتوصله إلى هذه النتيجة، قد حافظ على أهم منطلق للفكر الفوضوي ألا وهو جعل الإنسان قوة نافية يثبت نفسه باستمرار عبر الاستنكار والرفض والهدم، أي عبر السلب. يجمع الفوضويون كلهم على هذا المبدأ ويثيرونه بكل وضوح في مختلف كتاباتهم كما هو الأمر مثلا لدى برودون حيث نقرأ له ما يلي: «ومن هنا تأتي هذه الخاصية السلبية التي تمس عادة الحرية، والتي تجعل منها الطابع المميز للثورة. لا أقصد أنها تنفي السبب العقلي للأشياء. ليست الحرية بتاتا عبثية (...) تحتفظ الحرية لذاتها - بجعل نفسها فوق كل موجود - بإمكانية سحب ذاتها، بكل ما أوتيت من إمكان، من كل قانون غير ذاتها»[2].

---

(1) Renaut, Alain, *Sartre, Le dernier philosophe*, ed. Grasset, 1993, pp. 68–69.

(2) Proudhon, *Justice et liberté*, Textes choisis, P.U.F, 1976, p. 88.

نكتفي في تناولنا لأصل العدم في فلسفة سارتر بتسجيل هذه الفكرة التي تجعله يلتقي منذ البداية مع الفكر الفوضوي، ويتعلق الأمر بربط النفي بالفعل الإنساني الذي يمكن اعتباره أيضا ربطا للفعل الإنساني بالنفي، ثم قرن القوة الإنسانية التعديمية بالحرية. إذا كان الإنسان يتمكن من إفراز العدم فذلك لأنه حرية في ماهيته. ولعل هذه الفكرة هي النتيجة الأساسية التي ينتهي إليها سارتر (وأراد الانتهاء إليها) من خلال تناوله لأصل العدم حيث يقول: «وهكذا فقد توصلنا إلى النهاية الأولى لهذه الدراسة: الإنسان هو الكائن الذي بفضله يأتي العدم إلى الوجود. غير أن هذه المسألة تثير مباشرة مسألة أخرى وهي: ما الذي ينبغي أن يكونه الإنسان كي يأتي بواسطته العدم إلى الوجود؟ (...) إن هذه الإمكانية المتوفرة لدى الكائن في فرز العدم الذي يعزله كان ديكارت قد منحها اسما بعد الرواقيين وهو الحرية. ولكن الحرية ليست هنا سوى كلمة. فإذا أردنا أن نحقق تقدما أكثر في المسألة، فلا ينبغي أن نكتفي بهذا الجواب، وعلينا أن نتساءل الآن: ما الذي ينبغي أن تكون عليه الحرية الإنسانية إن كان ينبغي أن تكون مصدر العدم إلى العالم»[1].

سجلنا في الفصل السابق أن الأساس ينحصر، فيما يخص الفعل، في إطار الكائن الإنساني باعتباره فردا، ونلاحظ الآن أن الفرد حرية تفرز العدم إلى العالم، وأن مثل هذا الإفراز يكون من نصيبها وحدها. إذ لا مجال للقول بمصدر آخر للحرية غير الحرية الفردية. سنعمل الآن على تتبع التحليل السارتري للكائن الإنساني باعتباره حرية للإحاطة بوجوده، وذلك طبعا بهدف تبيان سيطرة التوجه الفوضوي في فلسفته. وسنركز التحليل على ما يسميه سارتر بالبنيات المباشرة والبنيات الأساسية للكائن الإنساني، أي البنيات المعطاة له منذ نشأته، والبنيات التي تقوم عليها محاولاته في عملياته الإبداعية لتجسيد البنيات الأولى في أحسن إطار. تنبغي الإحاطة، بمعنى آخر، ببنيات الوجود الإنساني الكائنة وببنياته الممكنة[2]. ماذا إذن عن هذه البنيات؟

---

(1) Sartre, *L'être et le néant*, pp. 60-61.

(2) يميز سارتر بين هذه البنيات في كتابه دفاتر الأخلاق دون غيره من كتاباته الفلسفية. هذا مع العلم أنه يقتصر على إثارة هذا التمييز دون التفصيل في الفرق بين البنيتين حيث يكتفي بقول ما يلي: "إن حقيقة خطاب المطلق حول ذاته أنطولوجية وأخلاقية في بنياتها الأساسية، وحيوية وشخصية في بنياتها المباشرة"، C'est l'auteur qui souligne. Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 97

البنيات المباشرة

لقد خصص سارتر في كتابه الوجود والعدم فصلا كاملا لدراسة ما يمكن أن نصطلح عليه مؤقتا بماهية الإنسان[1]. ولعل ما يهمنا نحن بهذا الصدد هو توضيح الاختزال السارتري للممارسة الإنسانية في السلب وفي السلب وحده. تسير البنيات الأربعة التي يحدد سارتر من خلالها الكائن الإنساني نحو إثبات وجود هذا الأخير من حيث هو وجود سلبي، لا يعرف في حياته نشاطا آخر غير تعديم محيطه وتعديم ذاته حتى لا تأخذ شكلا موضوعيا معينا. تجعل كل البنيات التي يتناولها سارتر الكائن الإنساني آلة من العدم لا تتوقف عن الانفتاح على العالم الخارجي لتعدمه، كما أنها لا تتوقف عن الانفتاح على المستقبل لتعدم حاضرها الذي عمل بدوره على تعديم حاضر آخر أصبح بذلك ماضيا. لا يمكن تصور الإنسان حسب سارتر خارج ممارسة العدم، كما لا يمكن تصور الممارسة خارج العدم. صحيح إن سارتر لم يكن أول فيلسوف يولي الأهمية للنفي في الممارسة الإنسانية. إن واضع أسس فلسفة الجدل كان رائدا في هذا المجال. نحن نعرف مدى تكرار هيجل في مختلف كتاباته لهذه العبارة: الروح هي السلب. فسواء اهتمنا بفينومينولوجيا الروح أو بالمنطق أو بالأنسكلوبيديا أو بمبادئ فلسفة الحق فإننا سندرك بكل وضوح أن الصيرورة تأخذ معناها في إطار سيادة النفي الذي تمارسه الروح. إن هاجس هذه الأخيرة هو حقا إثبات ذاتها، ومحاولة التطابق مع ذاتها، والتحكم في كل ما هو غيرها، لأن تطابقها يعني في نهاية المطاف السيادة على ما هو مختلف عنها. غير أن الإثبات بالنسبة للروح لا يمكن أن يتم خارج نفي الجزئي أو الفردي الذي هو مخالف لها. كل ما في الأمر هو أن الروح تتخلى عن فكرة الإقصاء، بمعنى أن النفي لا يعني محو ما هو مخالف كي يترك المكان لما هو متطابق. إن النفي يعني الاستيعاب، والاستيعاب يعني تمرير رغبة الروح إلى ممارسة الفرد مما يجعل هذا الأخير يكون في خدمة الأولى. يهدف النفي إذن إلى إحلال ممارسة مكان ممارسة أخرى، وليس إلى إحلال كائن محل الآخر. غير أن المهم في الأمر هو كون النفي يعتبر الوسيلة الوحيدة التي تلجأ إليها الممارسة، من أي نوع كانت، في فرض ذاتها.

ولسنا في حاجة إلى التذكير هنا بالمكانة التي سيحتلها السلب، بعد هيجل،

---

(1) Cf. Sartre, *L'être et le néant*, «Les structures immédiates du pour-soi», pp. 115–149.

في كتابات ماركس وإنجلز. إنه قانون داخل قانون الجدل. وإذا كان «الجدل، حسب إنجلـز، هـو قانـون تطـور الطبيعـة والتاريخ والفكر العام إلى أقصى حد»[1] فإن اعتبار النفي قانونا معناه محاولة إضفاء الطابع العلمي عليه. ونحن نعلم أن كلا من ماركس وإنجلز لا يترددان في نقل هذا المبدأ من مجال الفلسفة التأملي إلى مجال الاقتصاد والاجتماع العلميين. وسيظل السلب في الفكر الماركسي يتمتع بالدور ذاته الذي كان قد أسـند إليه هيجل. إذ لا يأخذ معناه الحقيقي إلا حينما يكون مصدره الكل، أي حينمـا يجـد المتناهـي نفسـه يمتد نحـو اللامتناهي ليتحقق فيه، بدل أن يعيش علاقته مـع اللامتناهـي فـي تناقـض وتنافـر. يعمل السـلب في الفكر الجدلـي، مثاليا كان أم ماديـا، علـى تمريـر الفـردي نحـو الكلي. وتكون الغاية منه هـي تحقيق هذه النتيجة. لا تهمنا هنا تفاصيل الخطوات التي يسير عليها هذا المجرى بقدر ما يهمنا تسجيل هذه النتيجة. ولعل ما تنبغي الإشارة إليه هنا أيضا هو حصول إيجابية على مستوى الواقع، أي حصول وجود موضوعي ومجسـد عبر الفعل الذي ينتجه السـلب. هناك وضعيات إيجابية يقبل بها الوجود الإنساني من حيث هو فرد، والأكثر من ذلك يقبل هو نفسه أن يتحدد من خلالها، خاصة الوضعية التي تجعله لا يعيش تناقض تناهيه كفرد لأن اللامتناهي أصبح امتدادا له. إذا كان الفكر الجدلي يعمل، كما يقول جان كرانيـي Jean Granier «علـى محـو كل إحالـة علـى طبيعـة ما لإرجاع كل شـيء إلى الخلق الذاتي للمطلق داخل الدينامية اللامحدودة للمجموعات الاجتماعية»[2]، فإنه يقر مع ذلك بالسـير نحو نهاية موضوعية تعتبر الإيجاب بامتياز. لا ينفصل السـلب داخل الفكر الجدلي، في نهاية المطاف، عن تحقيق الإيجاب. كل ما هنالك هو أن هذا الأخير لا يتحقق إلا عبر النفي.

هذا هو بالضبط ما يريد سـارتر دحضه على مسـتوى البنيات المباشـرة وعلى مسـتوى البنيـات الأساسـية معـا. لنركـز أولا علـى البنيات الأولى لأنهـا في الحقيقة أكثر تناقضا مع التصور الجدلي للنفي من البنيات الثانية. إن كان هدف سـارتر من تناولـه لأصـل العـدم فـي كتابـه الوجود والعدم هو رفض ربط هذا الأخير بكائن آخر غير الكائن الإنساني فهدفه من دراسة البنيات المباشرة للوجود الإنساني هو رفض

---

(1) Engels, *Anti-Duhring*, ed. Sociales, 1977, p. 169.

(2) Granier Jean, *Penser la praxis*, ed. P.U.F, 1980, p. 307.

انتهاء ممارسة العدم إلى وضعية إيجابية معينة، أي رفض انتهاء الفرد إلى تحقيق ذاته وحريته في إطار وضعية معينة. إن التكوين الوجودي للإنسان يجعله ينتقل من وضعية إلى أخرى دون إبداء أي رضى عن أي وضعية. كل واقع انفتح عليه الفرد بعد نفيه لواقع سابق يكون مجرد فرصة لممارسة نفيه من جديد قصد واقع آخر سيكون من نفس المصير، وهكذا دواليك. والأكثر من ذلك يرجع سارتر الانشطار الحاصل بين المتناهي واللامتناهي إلى الذات الإنسانية من حيث هي فرد، بدل أن يبقي عليه في الخارج بين الفرد والواقع المحيط به. لا يتطابق الوجود الإنساني في أصله مع ذاته. إنه مصنوع - إذا كان من الممكن استعمال هذه الكلمة - بشكل يتنافى مع التطابق الذاتي. «الوجود لذاته هو الوجود الذي يتحدد هو نفسه إلى أن يوجد من حيث هو وجود لا يمكن أن يتطابق مع ذاته»[1] هناك إذن ما يفصل الوعي عن ذاته. إنه عبارة عن ثنائية، ولكن ما يفصل الوعي عن ذاته عبارة عن لا شيء. فالتطهير الفينوميلوجي هو بالضبط التوصل إلى جعل الوعي فارغا من كل شيء ليظل في نهاية المطاف لا شيء. إذا قرنا بوجود شيء ما يكون هو أصل الانفصال الذي نكتشفه بصدد الوعي ويكتشفه الوعي بصدد ذاته، فإننا سنكون في هذه الحالة خالفنا التطهير الفينوميلوجي، وسلمنا بوجود موجود داخل الوعي مغاير له. هكذا يصر سارتر على اعتبار ما يفصل الوعي عن ذاته هو العدم. «إذا تساءلنا الآن، ما الذي يفصل الذات عن نفسها؟ فإننا نضطر إلى التصريح بأنه لا شيء»[2].

إن فكرة الانفصال فكرة عرفتها الفلسفة عبر امتداد تاريخها بحيث يذهب بعض المؤرخين إلى اعتبار أن «كل فلسفة هي فكر مهتم بالانفصال»[3]. لن نتعرض هنا لهذا التاريخ. نكتفي بالإحالة على كتاب ميشل كرنو Michel Cornu الذي يلخص الأفكار الأساسية الواردة في تاريخ الفلسفة بصدد مفهوم الانفصال[4]. إن ما ينبغي التأكيد عليه هنا هو حرص سارتر مرة أخرى على جعل الذات المسؤول الوحيد على كل أفعالها. لذا فإن كانت هناك ثنائية ما تلاحظ بصدد الوجود الإنساني، فهذا لا يجب أن يؤدي بنا إلى اعتبار طرف من هذه الثنائية إنسانيا وآخر مثاليا أو إلهيا

(1) Sartre, *L'être et le néant*, p. 121.

(2) Ibid., p. 120.

(3) Aliquié, *La nostalgie de l'être*, P.U.F, 1950, p. 13.

(4) Cornu. Michel, *Existence et séparation*, ed. L'âge d'homme, Lausanne 1981.

أو ساميا أو أي شيء من هذا القبيل. لا يمكننا مثلا أن نقسم أفعال الفرد إلى أفعال تنسب للإرادة لأن مصدرها النفس، وإلى أفعال تنسب لانفعالات لأن مصدرها هو الخارج كما هو الشأن عند ديكارت مثلا. كما لا يمكننا أن نقسم الأفعال الإنسانية إلى أفعال ننسبها إلى أنا تجريبية لأن مصدرها الرغبة والأهواء، وأفعال أخرى ننسبها إلى الأنا المتعالية الحرة لأن مصدرها هو الواجب كما هو الشأن عند كانط. إن الأفعال الإنسانية واحدة ومصدرها واحد وغايتها واحدة كما سنرى بعد قليل. وإذا كان هناك مفكرون يفصلون بين فعل إرادي وآخر غير إرادي، وبين فعل شمولي وفعل فردي، وبين فعل عقلي وآخر غير عقلي انطلاقا من الانفصال الملاحظ على مستوى الوجود الإنساني، فذلك راجع، حسب سارتر، إلى خطأ في فهم هذا الانفصال. إنهم يقحمون داخل الكائن الفرد شيئا ما لا علاقة له بالفرد. ولهذا السبب نلاحظ إثارة سارتر للكوجيتو السابق على التأمل بصدد تحليله للانفصال الذي يعرفه الوجود الإنساني. معنى هذه الإثارة هو كون الانفصال ملازما له، سواء أتم الوعي لدى الفرد بارتباطه بموضوع ما أم لم يتم الوعي بذلك. ولعل الاستشهاد بمسألة الاعتقاد في هذا المجال لدليل كبير على الأهمية التي يوليها سارتر لانفصال الوعي. كلنا نعلم أن الاعتقاد يمثل إحدى الحالات القصوى لتطابق الفرد مع موضوعه، ومن ثمة مع ذاته. يبدو للوهلة الأولى أن الإنسان يتعاطى في حالة الاعتقاد كليا لما يعتقد فيه. وما يجعل الاعتقاد اعتقادا هو بالضبط مثل هذا التعاطي الذي يحصل بصدده. ولكن سارتر يرفض مع ذلك الحديث هنا عن التطابق. «يستحيل فعلا تحديده [الوعي] كتطابق مع ذاته. يمكن لي القول بصدد هذه الطاولة إنها هذه الطاولة فقط، لكنني لن أتمكن من حصر قولي بصدد اعتقادي في كونه اعتقادا فقط»[1].

ما معنى أن الإنسان واع باعتقاده؟ معنى ذلك أن هناك عند الإنسان من حيث هو وجود، وليس من حيث هو تاريخ طفولة أو من حيث هو مجتمع أو طبقة... إلخ، شيئا ما يفصله عن اعتقاده، ويجعل منهما ثنائية. إنها حقيقة ثنائية تشكل وحدة، ولكنها تعرف مع ذلك الانفصال. ما الذي يضاف إلى الاعتقاد ليشكل معه ثنائية؟ إنه لا شيء. إنه عدم. إنه إمكانية تجعل هذا الفرد يكون هذا الاعتقاد وإمكانية غير هذا الاعتقاد في آن واحد. لا يهم أن تتجسم هذه الإمكانية، وإنما المهم هو وجودها باعتبارها

(1) Sartre, *L'être et le néant*, p. 116.

إمكانية. ونقول إنها عدم لكونها لا تتجسم في شيء آخر غير ما ستنفتح عليه. وهذا هو الفرق بين الوعي باعتباره عدما عند سارتر والوعي باعتباره جوهرا عند الفلاسفة الذين يربطونه في هذا المستوى بمكون ما، معرفيا كان أو أخلاقيا أو دينيا.

لم يكن سارتر أول من أقر بحضور الوعي بجانب الموضوع الذي يرتبط به. لقد أعطى ديكارت أهمية بالغة لهذه الفكرة، وعمل الفلاسفة اللاحقون على تعميقها إلى أن أصبحت تشكل أساس الفلسفة الحديثة برمتها. فالتأكيد على الكوجيتو يفيد التأكيد على ضرورة إبداء الأنا لموافقتها على الفكرة التي تحملها مهما بلغت حقيقة هذه الأخيرة. لم تعد الأنا تتعاطى للموضوع لتتوحد معه، حيث أصبح في إمكانها إقامة فصل بينها وبينه عبر التساؤل والشك. لم تعد حقيقة الموضوع أو الفعل تفرض نفسها على الذات بقدر ما أصبحت الذات هي التي تنفتح على هذه الحقيقة لتمنح لها موافقتها أو تمتنع عن ذلك. لكن يبقى أن الكوجيتو يرتبط في الفلسفة الحديثة بالتأمل، أي إن الأنا تنجز فصلها عن الموضوع حينما ترقى إلى مستوى التأمل. هذا بالإضافة إلى أن الأنا التي تنفصل عما تتعامل معه، تقوم بفعلها هذا انطلاقا من مجموعة من المكونات تتشكل منها، ويكون هدف الانفصال هو العمل على إخضاع الموضوع لهذه المكونات. أما الانفصال الذي يتحدث عنه سارتر فإنه يتم انطلاقا من اللاشيء، أي من العدم. إن ما ستفرضه الأنا على موضوعها لا يتحدد في أي شيء آخر غير العدم. كل ما ستمارسه عليه هو العدم. هكذا تنحصر البنية الأولى التي يتحدث عنها سارتر بصدد الوجود الإنساني كليا في تعديم الموجودات. وبإثارته لهذه البنية فإنه يعمل من جهة على إعادة الاعتبار لمفهوم الذات الذي كان قد بدأ يعرف اضمحلالا كبيرا في الفكر الفلسفي، ومن جهة أخرى يعمل على إرساء أسس الفوضوية، لأن الحرية تشكل شيئا واحدا مع العدم، ولأن فعلها لا يتجاوز أبدا عملية النفي. «العدم هو الإمكانية الخاصة بالوجود وإمكانيته الوحيدة. هذا مع العلم أن هذه الإمكانية الأصيلة لا تبدو سوى في الفعل المطلق الذي يحققها. ولا يمكن للعدم، من حيث هو عدم الوجود، أن يأتي إلى الوجود إلا بفضل الوجود ذاته. ويأتي إلى الوجود بدون شك من وجود خاص هو الوجود الإنساني (...) الوجود الإنساني هو الوجود من حيث كونه داخل وجوده وبالنسبة لوجوده الأساس الوحيد للعدم وسط الوجود»[1].

---

(1) Sartre, *L'être et le néant*, p. 121.

يبدو في البداية أن العدم الذي يفرزه الوجود الإنساني يمارس بالدرجة الأولى على الموجودات الخارجية وعلى العالم، كما يبدو أن الإنسان يتحدد انطلاقا من ذاته لممارسة هذا العدم بشكل مستمر، غير أن الإنسان لا يمكنه نفي العالم الذي يعيش فيه. «إن الوجود لذاته هو الذي يتحدد باستمرار إلى أن لا يكون الوجود في ذاته. وهذا يعني أنه لا يمكنه أن يتأسس إلا انطلاقا من الوجود في ذاته وضد الوجود في ذاته»[1]. ليس ما ينفيه الإنسان إذن هو العالم الخارجي وإنما هو الوجود الإنساني الذي يأخذ شكل العالم الخارجي. بمعنى أن الوجود الإنساني ينفي ذاته ويحاول أن يمارس التغيير على ذاته. إنه يسعى دائما إلى أن يكون شيئا آخر غير الشيء الذي يتحدد به في لحظة معينة. فالوجود لذاته نفور من كل تجسيم كما قلنا سابقا. «إن ما ينفيه [الوجود الإنساني] أو يعدمه هو الوجود في ذاته. ولكن ليس أي وجود في ذاته: الوجود الإنساني هو أولا وقبل كل شيء عدم ذاته. إن ما ينفيه أو يعدمه من ذاته لن يكون شيئا آخر غير الذات. وبما أنه يتشكل في معناه من هذا التعديم ومن هذا الحضور بداخله مما ينفيه بصفته معدما، فإن الذات من حيث هي وجود في ذاته ناقص هي التي تشكل معنى الوجود الإنساني»[2].

يمكن تفسير مثل هذا التصور للعدم انطلاقا من الوضعية الاجتماعية التي سادت في أوربا في فترة كتابة سارتر لكتابه الوجود والعدم، كما يذهب إلى ذلك بعض الدارسين وعلى رأسهم لوكاتش (Lukacs)[3]. يبين لنا الوجود والعدم فعلا إلى أي درجة هناك رفض للواقع السائد الذي انهارت فيه كل القيم حيث حطمت الحرب الحاضر (أعدمته) ولكنها حطمت أيضا المستقبل. ليست هناك إذن إمكانية التفكير في هذا الأخير بعد انعدام كل الآمال، مما جعل سارتر يختزل الإنسان في العدم ويرجع مستقبله إلى نفي الحاضر دون السير به نحو هدف ما أو نحو بناء ما. لا نشك في أهمية مثل هذه الأطروحة وصحتها فيما يخص تفسير التوجه الفكري لسارتر. ولكن يبقى مع ذلك أن التفسير الفوضوي أقوى، أو إنهما لا يتنافيان بقدر ما يتكاملان. ولعل ما يؤكد تفسيرنا أكثر هو استمرارية التوجه الفوضوي في الكتابات

---

(1) Ibid., p. 128.

(2) Ibid., p. 132.

(3) Lukacs, *Existentialisme ou marxisme?*, trad. E. Kelemen, ed. Nagel, Paris.

اللاحقة على الوجود والعدم، والأكثر من ذلك تعميقه في هذه الكتابات كما سنرى فيما بعد. إن ما ينبغي تسجيله إلى هذه الحدود، وهو حكم ينطبق على الوجود والعدم كله، هو أن الفوضوية في هذا المؤلف تظل فوضوية سلبية، لأن الكاتب لا يأخذ بها باعتبارها حلا لتحقيق الحرية الفردية كما هو الأمر لدى معظم الفوضويين الذين ينعتهم مونيي مثلا بالإيجابية أمثال فوريبي وبرودون وباكونين وكروبوتكين... إلخ[1]. إن هاجس سارتر في الوجود والعدم هو البرهنة على أن الممارسة الإنسانية في بدايتها ممارسة فوضوية، أو تصب في الاتجاه الفوضوي. ليس هناك حقل ما أو مستوى ما في البداية ينفلت من هذا التوجه. إن بداية الممارسة الإنسانية، حسب الوجود والعدم، عبارة عن فوضى، أما نهايتها فلم تكن موضوع الكتاب حتى وإن كان هذا الأخير يجعلنا نتنبأ بأن النهاية لا تختلف بدورها عن البداية. وفعلا تتأكد المسألة في الكتاب الموالي، أي في الدفاتر الأخلاقية، وكذلك في الكتاب الذي يختم المسار الفلسفي لسارتر: نقد العقل الجدلي.

لنتابع فكرة قرن الممارسة الإنسانية بالعدم، وبالعدم وحده، في إطار البنيات المباشرة للوجود الإنساني بصدد فكرة أخرى لها مكانتها في التقليد الفوضوي، وهي حاضرة بقوة في الوجود والعدم وفي ما بعد الوجود والعدم. إنها فكرة ما يمكن الاصطلاح عليه بالإنسان من حيث هو كل. وليس معنى هذا التصور هو تناول الإنسان في جميع جوانبه المعرفية والنفسية والاجتماعية والدينية والأخلاقية... إلخ، وإنما تناوله انطلاقا مما هو عليه الآن وما كان عليه في الماضي وما سيؤول إليه في المستقبل. تناول الإنسان من حيث هو كل مفاده تجاوز البنية السالفة الذكر، الكامنة في انفصال الوجود الإنساني وفي عدم تطابقه مع ذاته، إلى بنية أخرى مناقضة لها، وهي سعيه نحو الكمال والتطابق مع الذات.

إن الإنسان واع كل الوعي بعدم تطابقه مع ذاته ومن ثمة بنقصانه، ولكنه واع في الوقت ذاته بسيره المستمر نحو تحقيق التطابق الذاتي عبر نفيه للاتطابق. إنها أول قيمة يحددها الإنسان لذاته، إن لم نقل إنها القيمة الوحيدة التي تظهر إلى الوجود انطلاقا من البنيات المباشرة للكائن الإنساني. ونحن هنا في حاجة إلى

(1) Cf. Mounier Emmanuel, *Communisme, anarchie et personnalisme*, ed. Seuil, 1966, pp. 96-97.

إزالة لبس مرتبط بمسألة القيمة لا ينتبه إليه قراء سارتر على العموم، حتى وإن تعلق الأمر بدارسين كبار أمثال توماس فلين[1] وتوماس أندرسن[2]. ينبغي أن نميز لدى سارتر بين القيمة المرتبطة بالبنيات المباشرة للوجود الإنساني، والقيم الناتجة عن البنيات الأساسية التي سنتناولها فيما بعد. ولعل هذا التمييز هو الذي يساعدنا على فهم الموقف السارتري من الفعل الإنساني، ويجعلنا ندرك طغيان التوجه الفوضوي في فكره. هناك من يتناول مسألة القيم لدى سارتر اعتمادا على الدفاتر الأخلاقية والوجودية فلسفة إنسانية، وكذلك على بعض الكتابات المسرحية التي يوضح فيها سارتر أن القيم لا وجود لها على مستوى الواقع. وقد يستعين أحيانا أصحاب هذا التأويل ببعض الاستشهادات من الوجود والعدم الذي ينص على أن «الوجود الإنساني هو ما منه تأتي القيمة إلى العالم»[3]. غير أن هذا القول ينبغي أن يفهم في سياقه داخل الوجود والعدم، الشيء الذي يعطيه معنى آخر غير التأكيد على الذات. لماذا نبحث عن معنى آخر للقيمة هنا؟ الجواب بسيط. ذلك لأن سارتر يقصد بالقيمة هنا غاية واحدة: تحقيق الإنسان الفرد لذاته من حيث هو كل يتجاوز كل نقص. «إن القيمة المثلى التي يتجاوز الوعي نفسه عبرها بواسطة وجوده ذاته في كل لحظة هي الوجود المطلق للذات بخصائصه المشكلة للهوية كالتحرر والاستمرارية... إلخ ومن حيث هو أساس الذات»[4].

لا يمكن للإنسان طبعا تحقيق هذه القيمة حتى وإن كانت تشكل هاجسه الأول في حياته، لأنها حاضرة على شكل واجب الوجود. سيكون تحقيقها دائما فرصة لانطلاقة أخرى، أي لإفراز عدم آخر، وليس كوجود موضوعي يتجسم وسط العالم. إن محاولة الإنسان لتحقيق القيمة الأساسية لوجوده ما هي إلا تأكيد لذاته من حيث هي عدم تختزل ممارسته في العدم. قد يقال إن الإنسان لا يكون مضطرا لربط ممارسته بهذه القيمة ويمكنه إبدالها بأخرى ممكنة التحقق، خاصة وأن الفرد يسير نفسه بنفسه كما رأينا سابقا، إذ يكفي أن يفرز العدم لتجاوز ما لا يلائمه. لا يمكن

(1) Flynn Tomas, *Sartre And Marxist existentialism*, The university of Chicago press.

(2) Anderson, C. Thomas, *The fondation and structure of sartrean ethies*, ed. the regents press of kansas, U.S.A. 1979.

(3) Sartre, *L'être et le néant*, p. 137.

(4) Ibid., p. 137.

اللجوء إلى مثل هذا الاعتراض لأن سارتر يعتبر مثل هذه القيمة مكونا من مكونات الوعي، أو بتعبير أدق، أحد حوافز الوعي[1]. لا يوجد الوعي ليوجد هو فيما بعد قيمة الكمال والتطابق مع الذات. إنهما يوجدان في لحظة واحدة. «لا توضع القيمة في بروزها الأصلي أبدا من طرف الوجود لذاته. إنها تشكل معه مادة واحدة إلى درجة أنه لا وجود لوعي لا يسكنه هاجس قيمته، وإن الوجود الإنساني بالمعنى الواسع ينطوي على الوجود لذاته والقيمة»[2].

يجعل هذا الجمع بين الوجود الإنساني ووجود القيمة سارتر ينفرد بموقف خاص. فوجود القيمة على العموم لا يخرج عن التصنيف التالي: إما أنه ثابت على المستوى الأنطولوجي، ومن ثمة فهو مستقل كل الاستقلال عن الإنسان؛ وإما أنه لا يتمتع بمثل هذا الوجود فتكون القيمة مشروطة بالفعل الإنساني، وليس بوجوده كما هو الأمر لدى نيتشه مثلا. أما بالنسبة لسارتر فإن القيمة موجودة وغير موجودة في آن واحد. إن وضعها شبيه بوضع الإنسان، أي وجود وعدم حتى وإن كان العدم هو الغالب في وجودها. «تتسم القيمة، يقول سارتر، فعلا بهذه الخاصية المزدوجة التي فسرها الأخلاقيون بشكل بعيد عن الصواب، وهي وجودها غير المشروط ثم عدم وجودها. فمن حيث هي قيمة فإنها تتمتع فعلا بالوجود، ولكن هذا الموجود المعياري لا يتمتع بوجود يكون على شكل واقع. إن وجودها هو أن تكون قيمة، أي ألا تكون وجودا»[3].

يتناول سارتر في إطار البنيات المباشرة للوجود الإنساني مكونا آخر لا يخلو من أهمية، فيما يخص أطروحتنا، ألا وهو مسألة الإمكان. لقد سبق أن أثرنا أهمية الإمكان بالنسبة للفينومينولوجيا في الفصل الأول وانتهينا إلى أنها تظل في نهاية المطاف فلسفة الإمكان، وذلك بإجماع كل المهتمين بها والمتبنين لها باعتبارها منهجا أو فكرا. إن ما يثير الانتباه بصدد البنية الإمكانية هو استعمال سارتر في العنوان

(1) لن يكتشف الوجود لذاته بداخله أبدا عبر تعميق ذاته من حيث هو وعي بالوجود هنا، سوى حوافز، بمعنى أنه سيحال باستمرار على ذاته وعلى حريته الدائمة (أنا هنا من أجل... إلخ) الوجود والعدم، ص 126.

(2) Sartre, *L'être et le néant*, p. 138.

(3) Ibid., p. 136.

الفرعي لكلمة البنية في صيغة الجمع، عكس استعماله للقيمة الذي جاء في صيغة المفرد. هذا ما يجعل القارئ ينتظر الوقوع على مجموعة من الإمكانات يتوفر عليها الوجود الإنساني على المستوى الأنطولوجي، أو مجموعة من الإمكانات يبرزها هو ذاته إلى الوجود ليحقق عبرها ما يصبو نحوه من أهداف خاصة به. غير أن ما يحصل بعد الانتهاء من القراءة أو خلالها هو العكس تماما. تنحصر الإمكانات التي يتناولها سارتر في إمكانية واحدة، وهي سير الفرد نحو تحقيق التطابق، أي إلحاق ما هو في حالة نقص بالكل الملازم له في شكل عدم. والإمكان بهذا المعنى يكون مرتبطا فعلا بالوجود الإنساني، أي ينتج عنه. «يأتي الإمكان، أي العالم، بفضل الوجود الإنساني»[1]، ولكنه يشكل معه في الوقت ذاته شيئا واحدا. «إن الإمكان هو غياب مكون للوعي باعتباره يشكل ذاته» (145). فالإمكان إذن شأنه شأن القيمة يظهر إلى الوجود بحضور الكائن الإنساني لإبطال الوضع الذي يوجد فيه هذا الأخير. إنه جزء من العدم الذي يمارس على الواقع الخارجي. هكذا فإنه لا يتمتع بوجود موضوعي، لأن حضوره يتم على شكل وجود معلق برز إلى الوجود ولم يعرف بعد الوجود فوجب تسميته بالعدم. هذا مع العلم أنه يستعصي على الفرد منح وجود فعلي للإمكان، لأنه يتحول باستمرار من إمكان متحقق إلى إمكان ينبغي تحقيقه. «نعرف أكثر من اللازم أن تطابق الذات مستحيل، لأن الوجود لذاته الذي يتم الحصول عليه بتحقق الممكن سيجعل نفسه كوجود لذاته، بمعنى سيمنح لنفسه أفقا آخر من الإمكانات»[2].

لن نطيل القول بصدد هذه البنية الأخيرة لأننا سنسقط في تكرار ما قلناه بصدد البنيتين السابقتين. كل ما يمكن تسجيله هنا هو كونها تعمل بدورها على اختزال الفعل الإنساني في النفي والعدم. لا يهدف سارتر من وراء تحليلها سوى إلى الإبانة عن اللاوجود داخل الوجود الإنساني، وعن عدم إمكانية هذا الأخير تخطي مثل هذه الحقيقة. لا شيء يتوفر عليه الوجود الإنساني يسمح له بتحويل ممارسته من السلب إلى الإيجاب، ولا شيء يتوفر عليه يكون إيجابيا في البداية حتى تكون النهاية إيجابية. يشكل الانفصال والقيمة والإمكان مجموعة من المكونات تفرز العدم عند بروزها

---

(1) Ibid., p. 142.

(2) Ibid., p. 121.

لأنها تنفي الحاضر. وتبرز في شكل عدم لأنها لا تتوفر في لحظة ظهورها على أي وجود مجسم. وهي مكونات تجعل الإنسان ينغلق في فرديته، لأنها من جهة تصدر عن الفرد، ومن جهة ثانية تجعل الفرد يغرق في فرديته، بحيث إن كل ما يهدف إليه في هذا المستوى هو تحقيق كل إنساني فردي في غنى تام عن الأفراد الآخرين. إنها مكونات تبين كلها أن الإنسانية التي يتوخاها الفرد ويعتبرها كلا ترتبط بالفرد وحده وتستدعي التحقق على مستوى الفرد.

مكانة النفي والبنيات المباشرة
في نقد العقل الجدلي

ينطبق الكلام الذي قلناه إلى حد الآن عن اختزال الممارسة الإنسانية في العدم على المرحلة الأولى من الفكر السارتري التي يمثلها الوجود والعدم. وسنحاول الآن، قبل التطرق إلى البنيات الأساسية وعلاقتها بالعدم، تناول البنيات المباشرة في المرحلة الثانية من فكره التي يمثلها نقد العقل الجدلي، والتي تبدو للوهلة الأولى أنها مرحلة تتقلص فيها نسبيا حدة السلب لأن الفيلسوف يقر بجانب من الإيجاب داخل الممارسة الإنسانية.

«يقوم كل الجدل التاريخي على الممارسة الفردية باعتبارها جدلية سلفا، بمعنى في حدود كون الفعل في حد ذاته، تجاوزا نافيا لتناقض ما، وتحديدا لتجميع حاضر باسم كلّ مستقبلي، وعملا فعليا وفعالا للمادة (...) يتم كشف كل شيء في الحاجة: إنها العلاقة التجميعية الأولى لهذا الكائن المادي، الإنسان، مع المجموعة المادية التي يشكل جزءا منها. وهذه العلاقة أحادية وباطنية»[1]. يأتي هذا القول في بداية كتاب نقد العقل الجدلي، أي في مرحلة كان فيها سارتر معروفا بتبنيه للماركسية وبدفاعه عنها في مختلف لقاءاته، فكرية كانت أو عملية. ونلاحظ مع ذلك أن المنطلق هنا لاستيعاب الجدل وتطويره هو الممارسة الفردية. تجد العناصر المكونة للجدل قوامها لدى الفرد. ويأتي النفي في مقدمة هذه العناصر. إنه أساس الممارسة ووسيلتها الوحيدة لتحقيق الأهداف التي تمليها على ذاتها.

---

(1) Sartre, C.R.D., pp. 165–66، التشديد من عند الكاتب.

ونحـن نلاحـظ أيضـا فـي القول المذكور أعلاه أن العلاقة أحادية وباطنية. بمعنى أن الكائن الإنساني هو المسؤول الأول عن العلاقات التي يقيمها مع محيطه. وإذا كان هذا هو المنطلق، والمنطلق الصحيح، فإنه سيشـكل شـيئا واحدا مع الهدف ليكون هذا الأخير هو التوصل إلى الحفاظ على شفافية الممارسة الفردية المقرونة بالنفي، وبتحقيق الكل الفردي. صحيح إن الفلاسـفة لا يجعلون من منطلقاتهم دائما هدف تصوراتهم للبناءات المجتمعية. غير أن التخلي عن المنطلق أو محاولة تحقيق نقيضه، يتمان في حالة واحدة وهي الحالة التي يقرن فيها الفيلسـوف البداية بالشـر والسـوء. أما الحالات التي ينطلق فيها من العكس، فغالبا ما يكون الهدف من التأمل الفلسفي هو إبداع الوسائل الممكنة للحفاظ على البداية أو استرجاعها.

لا يشك قارئ مقدمة كتاب نقد العقل الجدلي لحظة واحدة في إعلاء سارتر مـن قيمـة الفكـر الجدلـي. فالمطروح للنقـاش هو موطن الجدل وليس الجدل ذاته، وموطن الجدل لن يكون شيئا آخر غير الممارسة الفردية. يصعب القول إذن بإمكانية توجيه سارتر لفكره نحو تجاوز ما تمدنا به التجربة الأولى للممارسة الفردية. إنها ستظل علـى العكـس مـن ذلـك معيـار كل ممارسـة حقة وغايتها. وحتـى إذا دعت الضرورة إلى إدخال تغيير على شكلها الأول فإن الأمر سيتم في إطار تعميق العناصر الأولى التي يعتبرها مكونة للبنية المباشـرة للممارسـة الفردية. سـيكون الإطار الذي سيرسمه الفيلسوف للممارسة الفردية في الحالة التي تهمنا هنا هو ذاك الإطار الذي يضمن للنفي كامل فعاليته، ويسـمح للفرد بالتعامل مع ذاته باعتبارها كلا، انطلاقا مما يمليه داخله.

يصعـب القـول طبعـا إنـه لا شـيء يتغيـر في نقد العقل الجدلي بالمقارنة مع الوجـود والعـدم. نسـتخلص بصـدد وصـف الممارسـة الفردية داخل هـذا الكتاب عناصر جديدة لم يتم التطرق إليها في المرحلة الأولى، وأخرى يتم تناولها بشكل جديـد. نحـن نقـر بوجـود تطور داخل الفكر السـارتري، ويكمـن اختلافنا مع كثير مـن القـراءات التـي أنجـزت بصـدد كتابـات سـارتر فـي قولنا بوجود تطـور داخل توجه واحد هو التوجه الفوضوي. لا تفصح المرحلة الأولى سوى عن الفوضوية في شـكلها السـلبي، أي إن الفرد حر ولا يوظف حريته إلا في الرفض والتجاوز والهدم. من هنا جاء توقف سـارتر في وصفه للبنيات المباشـرة إلى حدود الرغبة

وفي تناوله للعلاقات الخارجية في حدود البعد الواحد، أي تناول الفرد في انفتاحه على العالم. يمنحنا الوجود والعدم العناصر التي تبرز الفوضوية، بمعنى العناصر التي تحول دون التفكر في تنظيم معين. هذا بالإضافة إلى اقتصارها على المجال الأخلاقي. ويكمن التطور الحاصل في نقد العقل الجدلي أولا في الانتقال من المجال الأخلاقي إلى المجال السياسي، وثانيا في الإفصاح عن الفوضوية كتنظيم وحيد تتحقق فيه الحرية. ولهذا نقول إن الفوضوية في المرحلة الثانية فوضوية إيجابية. ما هي العناصر الجديدة في المرحلة الثانية؟ هناك أولا اعتراف الفيلسوف بوجود نظام في المستوى الأول من الدراسة أو من الوصف. «فأول ما تكشفه التجربة في الحقل السطحي والعادي جدا داخل الروابط الجدلية، هو التوحيد كحركة للممارسة الفردية، والتعددية، وتنظيم التعددية، وتعددية التنظيم، ويكفي أن نحل أعيننا لرؤية هذا الأمر. إن الإشكال بالنسبة لنا هو إشكال الروابط»[1]. ويرجع الاهتمام بهذا الجانب التنظيمي إلى بروز عنصرين آخرين في الممارسة الفردية، وهما عنصر الحاجة وعنصر العلاقة المتبادلة.

لا يهمنا هنا هدف سارتر من إدراجه لمقولة الحاجة في دراسة الممارسة الإنسانية بقدر ما يهمنا انعكاس هذا الإدراج على تفكيره. صحيح إن عرض سارتر يتلخص أساسا في تبيان انحصار الجدل داخل الممارسة الإنسانية ودحض الفكر الذي يقول بالجدل على المستوى الطبيعي، وذلك بغض النظر عما إن كان ماديا أو مثاليا. لا يأخذ قانون نفي النفي معناه إلا وسط المجتمع وداخل الحياة الإنسانية. وتأتي مقولة الحاجة لتأسيس الفكرة. لعل ما يهمنا نحن هو كون الحاجة تفرز التحديد داخل الممارسة الفردية وتساعد على التفكير في إيجاد حل للحد من النفي الذي تلحقه بالوجود الإنساني. وهي بهذا عكس الرغبة التي كانت تتحدد في نهاية المطاف في شيء واحد: تحقيق الفرد للهوية والتطابق مع الذات. لقد كان المشكل في الوجود والعدم، القائل بالرغبة، مشكلا وجوديا حيث يبحث الوجود لذاته عن تحقيق إطلاقيته. يريد أن يكون وجودا في ذاته، ولكن على شكل الوجود لذاته. فالنقص الذي يعاني منه الإنسان حسب الكتاب المذكور هو بالضبط عدم ارتقاء الوجود الإنساني إلى وضع حد للانفصال الذي يسود داخل وجوده، ذاك

(1) Ibid., p. 165.

الانفصال الذي يجعله أساس عدمه، بدل أن يكون أيضا أساس وجوده. ومع إبدال الرغبة بالحاجة فإن الأمر يختلف حتى وإن كان سارتر لا يدخل بشكل صريح في هذا النقاش. ينتفي الإشكال الوجودي مع ظهور مقولة الحاجة ليحل محله مشكل اقتصادي. وحينما نستعمل تعبير انتفاء المشكل الوجودي فنحن لا نقصد إهمال سارتر للجانب الأنطولوجي كي يركز تحليله على الجانب الاقتصادي وحده كما هو الشأن في الماركسية وبالخصوص في ما يسمى بمرحلتها العلمية. إن ما نريد تسجيله بهذا الصدد هو تطور الفكر السارتري داخل الإطار الخاص بالأنطولوجيا. هناك تحول في تحديد البنية المباشرة للكائن الإنساني بحيث أصبح الجانب البيولوجي معنيا أكثر من الجانب الوجودي[1]، ولهذا يتحدث عن الحاجة. وحينما يستعمل سارتر مصطلح الحاجة في نقد العقل الجدلي فإن معناها لا علاقة له بالمعنى الذي ارتبطت به في الوجود والعدم، بحيث أصبحت تهم الجانب البيولوجي والمادي أكثر مما تهم الجانب الوجودي.

لم يمنع هذا التحول في الاصطلاح من إعادة الاعتبار للأنطولوجيا. وما محاولة سارتر للتركيب بين الماركسية والوجودية سوى إدراج الأنطولوجي وسط مجموعة من الحقول (التاريخ، المجتمع، الاقتصاد...) سيطر فيها الاهتمام بالعلاقات الموضوعية الخارجية. لا تخرج مقولة الحاجة نفسها عن هذا الإطار، حتى وإن كانت قد أحدثت تحولا في الفكر السارتري. فمن بين النقاط التي جعلت ماركس يقطع مع الاقتصاديين السابقين عليه ويحدث ثورة في الاقتصاد السياسي يمكن ذكر تحديده للحاجة، وبالضبط إبعاده لها عن كل ما يمكن أن تكون له علاقة بالأنطولوجيا ليجعل منها مقولة اقتصادية محضة. بل إنه ذهب إلى كون ارتباط مقولة الحاجة بالأنطولوجيا هو الذي جعله يولي كل الاهتمام لقيمة التبادل مع الحط في الوقت ذاته من قيمة الاستعمال. ولقد كان أساس هذا الإبدال هو التخلي عن

(1) هناك من يعتبر أن هذا الجانب البيولوجي هو الجديد الوحيد الذي يظهر في وصف سارتر للممارسة الفردية، أما المقولات الأخرى كالمشروع والتعالي والمستقبل فإنها تظل "مقولات وجودية" تنتمي إلى الوجود والعدم. نذكر بهذا الصدد دراستي رايمون آرون وسيرج دوبروفسكي، الأول في كتابه تاريخ وجدل العنف (*Histoire et dialectique de la violence*) والثاني في مقاله جون بول سارتر وأسطورة العقل الجدلي (*J.P. Sartre et le mythe de la raison dialectique*).

النظر إلى الحاجة في إطار بيولوجي محض، أو في إطار أنطولوجي محض. لا معنى للحاجة في المنظور الماركسي خارج الإطار الاقتصادي الذي تظهر فيه، لأنها تأخذ دائما طابعا اجتماعيا وثقافيا يخلقهما العامل الاقتصادي[1]. هناك فعلا شعور لدى الفرد بحاجته إلى شيء معين، لكن هذه الحاجة تكون من إملاء العامل الخارجي (الاقتصادي) أكثر مما تكون من إملاء العامل الداخلي. ولم يكن ماركس في هذا المجال، كما هو الأمر بالنسبة لكثير من القضايا الفكرية التي طورها، سوى مكمل لهيجل. نحن نعلم الأهمية التي يوليها فيلسوف الجدل للطابع الاجتماعي والتاريخي لمقولة الحاجة. إن التطور الذي حصل في إطار النظام البورجوازي والذي أفرز أعلى مراحل تطور المجتمع المدني جعل الحاجة تفقد جوانبها البيولوجية والأنطولوجية. يمكن أن نحيل هنا على الفقرة مائة وأربع وتسعين من كتاب مبادئ فلسفة الحق حيث يقول: «إن كون الحاجة الاجتماعية تتضمن وحدة بين الحاجة المباشرة أو الطبيعية والحاجة الروحية الناجمة عن الفهم، يجعل هذه الأخيرة تتفوق باعتبارها تشكل الشمولي. ويترتب عن هذا الأمر أن هذه المرحلة الاجتماعية تحتوي بداخلها على جانب التحرر. تتراجع الضرورة الطبيعية المحضة فعلا إلى المستوى الثاني، ويجد الإنسان نفسه في صراع مع رأيه الذي هو أيضا رأي كلي، ومع ضرورة خلقها هو ذاته، ومع ممكن باطني يكون من اختياره الحر بدل أن يكون ممكنا خارجيا فقط» ويضيف في الفقرة الموالية قائلا: «إن الاتجاه الذي تأخذه حالة المجتمع نحو التعدد، والتخصص اللامحدود للحاجيات وطرق تلبيتها والمتع، لا حد له، كما أنه لا حد بين الحاجيات الطبيعية والحاجيات المنحدرة من الثقافة»[2].

يتضح من هذا القول الأخير بأن الحاجيات الطبيعية تفقد معناها وتترك المجال للثقافة والتاريخ. وهذا بالضبط ما يرفضه سارتر في تحليله لمسألة الحاجة. إنها

(1) أنظر بهذا الصدد الجزء الأول من كتاب الرأسمال، وبالضبط الفصل الخاص بالبضاعة، وكذلك مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، الفصل الخاص بالموضوع ذاته.

(2) Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Robet Derathé, ed. Vrin, pp. 222–223.
ونشير هنا إلى أن الفرق بين ماركس وهيجل لا يتسع إلى الحد الذي نتصوره أحيانا حينما ننعت الأول بالمادي والثاني بالمثالي. إن تعدد الحاجيات إلى ما لا نهاية في النظام الرأسمالي يمليه، حسب ماركس، منحى الرأسمالية نحو تطوير ذاتها، وحسب هيجل منحى المجتمع المدني نحو الرفاهية والغنى. يؤكد الاثنان معا على غياب العقل في سيادة هذه الظاهرة.

تكشف عن جانب أساسي لدى الإنسان، شكل موضوعا رئيسيا في كل فلسفته، ألا وهو الجانب المتصل بالجواز (La contingence). يخلق النفي الذي يتحقق عبر الممارسة الإنسانية في سبيل تحقيق الحاجيات بالضرورة وضعا يصطلح عليه سارتر بالوفنة أو التوفن[1] (rareté). وإذا كنا نركز على الجانب الأنطولوجي عند سارتر بصدد الحاجة فذلك لأنه يعتبر التوفن سابقا على العلاقات الاقتصادية التي يأخذها في مختلف المجتمعات الإنسانية. بمعنى آخر إن طبيعة العلاقات الاقتصادية التي يحددها نظام معين تنطلق من وضع يسود فيه التوفن. ما معنى التوفن؟ المسألة بسيطة جدا. كل شيء نفته ممارسة معينة يصبح منعدما أو قليلا بالنسبة لممارسة أخرى. لا نقول إنه كلما كثرت حاجيات فرد ما تقلصت حاجيات الفرد الآخر، وإنما يكفي أن تتعدد الممارسات (وهي متعددة) لتحصل القلة في الأشياء التي تلبي بواسطتها حاجياتها، بمعنى آخر بمجرد أن يوجد الإنسان بالشكل الذي هو موجود عليه، كملحق للعدم بالموجودات، توجد القلة في مختلف الأشياء التي هو في حاجة إليها. وهذا ما يسميه سارتر بجواز التوفن (La contingence de la rareté). إن البنية المباشرة للممارسة الفردية إذن في نقد العقل الجدلي مقاومة مستمرة لجواز يفرضه الوجود الإنساني من حيث هو موجود. وبهذا نرجع إلى أهم ما ينص عليه الوجود والعدم حيث يقول سارتر بصدد البنيات المباشرة للوجود لذاته: «إن الوجود لذاته يدعمه جواز مستمر يأخذها لحسابه الخاص ويتبناها دون التمكن أبدا من تنحيتها»[2]. هذا مع الإشارة إلى أن التعامل مع الاحتمالية يتم في الكتاب الثاني بالشكل نفسه الذي يتم به في الكتاب الأول، أو في الكتب الأولى، أي الاعتماد على النفي والنفي وحده، مما يجعل الإنسان مرة أخرى يختزل في العدم.

---

(1) نترجم مفهوم rareté بالتوفن بدل الندرة لأنه يعبر بوفاء عن المعنى الذي يعطيه سارتر لكلمة rareté وهو القلة في كل شيء. لقد كان الاقتصاديون الكلاسيكيون يستعملون الندرة (rareté) في مقابل الوفرة كي يعطوها مكانتها في تحديد قيمة المنتوج أو السلعة. كلما كان المنتوج نادرا كلما كانت قيمته مرتفعة. أما سارتر فإنه يهمل مسألة القيمة ليركز على مسألة صراع البشر بصدد المنتوجات بصفة عامة، لأنها تتسم في عموميتها بالقلة. ليس هناك منتوج أقل من الآخر. المنتوجات قليلة كلها، أي هناك «قلة في كل شيء». وهذا هو المعنى الذي تعطيه العرب لكلمة توفن حسب لسان العرب.

(2) Sartre, *L'être et le néant*, pp. 125–126.

ولكن السؤال يبقى مع ذلك مطروحا. هل سنكون أوفياء للفكر السارتري إذا اكتفينا بهذا القدر من التحليل للحاجة وما ينتج عنها من توفن ومن ثمة الاكتفاء بالجواز ؟ يؤدي التدقيق في جزئيات الكتاب في نظرنا إلى استخلاص فرق واضح بين مرحلتي الفكر السارتري. فرق يجعلنا نقر بوجود تطور في التوجه الفوضوي للفيلسوف كما أشرنا إلى ذلك سابقا.

يبدو واضحا أن تحليل سارتر للتوفن أدى به إلى التفرقة بين طابعين متمايزين لهذه الظاهرة. الأول ينحصر في الجواز بمعنى أنها تؤخذ في حد ذاتها خارج كل تقويم. إنها لا تعبر عن الإيجابية ولا عن السلبية. إنها أمر واقع، تخرج عن الخير والشر ويتعامل معها الفرد باعتبارها معطى لا مفر منه. نستحضر هنا مجموعة من الأقوال تسير في هذا الاتجاه. «إن التوفن في البداية، يقول سارتر، جائز (...) وبالنسبة لنا فإن جواز العلاقة المرتبطة بالتوفن لا تزعجنا. (...) إنها تؤسس إمكانية التاريخ الإنساني، وإمكانيته فقط بهذا المعنى الذي يفيد أنه يتم عيشه في إطار بعض الحدود، باعتباره توازنا». ثم يضيف في إطار إحالة: «إن التوفن بنية مباشرة وليس بنية أساسية: إنه وسط من حيث كونه علاقة موحدة لمجموعة من الأفراد. إنه علاقة فردية ووسط اجتماعي»[1].

ولكننا نلاحظ ميل سارتر أيضا إلى إثارة الجانب السلبي للتوفن، فيصبح النفي المترتب عنه لا يتوقف عند حدود الجواز. سيكون العدم هنا ممارسة تمس بالعلاقات الإنسانية، وتغير حقيقتها، مما يجعل الاستلاب يطبعها في مجملها. يقول سارتر إن التوفن «بنية من البنيات الجماعية، وأكثرها أساسية. إنه وحدة سلبية لتعددية الناس» وهو «يحقق المجموعة السببية لأفراد جماعة ما على شكل استحالة التعايش»، ويذهب سارتر إلى حدود ربط لاإنسانية الإنسان بسيادة التوفن. ينبغي أن نفهم إذن في آن واحد بأن لا إنسانية الإنسان لا تأتي من طبيعته، وأنها بعيدة على أن تقصي إنسانيته، ولا يمكن أن تفهم إلا انطلاقا منها. ولكن ما دامت سيادة التوفن لم تعرف نهايتها فإنه سيكون في كل إنسان وفي جميع الناس بنية جامدة من اللاإنسانية (...) وأنا لا أدعي أن العلاقة المتبادلة لم توجد أبدا عند الإنسان قبل علاقة التوفن، ما دام الإنسان نتاجا تاريخيا للتوفن، ولكنني أقول إنه بدون هذه العلاقة المتبادلة لن

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, pp. 201, 203–204.

توجد العلاقة اللاإنسانية للتوفن»[1].

سـرعان ما يحسـم سـارتر إذن في مسـألة التوفن ليجعل من هذا الأخير مصدر الشر والعنف والصراع والاستلاب. وهكذا تستمر النظرة التي تختزل الكائن الإنساني في العدم داخل نقد العقل الجدلي. لا إثبات خارج العدم، بل لا إثبات على الإطلاق لأن كل ممارسة موضوعية تتجسد على مستوى الواقع تستدعي تدخل العدم، نظرا لما تحمله بالضرورة من تناقض مع حاجيات الفرد. غير أن الحسم لصالح الجانب السـلبي بصدد التوفن، والسـماح بذلك للعدم بالسـيطرة على العلاقات الإنسـانية، لم يمنع سارتر في المرحلة الثانية من تفكيره من إثارة الجانب الإيجابي في الممارسة الفردية. وقد تمت الإثارة على مستويين: أولا على مستوى تقريري حيث ينص بكل وضوح على الإيجابية ويسـتعمل صراحة هذه الكلمة. ثانيا على مسـتوى الموضوع إذ يذكر جانبا من الممارسة الفردية في إطار بنيتها المباشرة يجعلنا نلمس الإيجابي بجانب السلب عند الإنسان، إن لم نقل هناك أسبقية للإيجاب على السلب. وإذا كان من الممكن الكلام عن تحول في الفكر السارتري فذلك لأن الإشكال ينتقل لديه، في إطار البنية المباشرة، من ربط معاناة الإنسان بالعدم الذي يعدم كل ما يجعل منه كائنا موضوعيا إلى ربطها بالعدم الذي يعدم جانبا إيجابيا في الوجود الإنساني، ربما سـيكون المخرج الوحيد من الجحيم الذي يعيشـه الإنسـان. أين يتجلى الجديد في مسألة الإيجابية؟ نذكر استعمالين لكلمة إيجابية في وصف سارتر للممارسة الفردية. الأول حين يقول «تعتبر الحاجة نفيا للنفي ما دامت تكشف عن نفسها كنقص داخل الجسـم، وإيجابية لأن الفضل يرجع إليها في كون الكل العضوي ينمو إلى الحفاظ علـى ذاتـه فـي الشـكل الـذي هو عليه». هناك اعتراف فـي هذا القول بجانب إيجابي فـي إطـار الجـواز (La contingence) لا يمكـن العثور عليـه في الوجود والعدم. أما الاستعمال الثاني فإنه يرد في وصف انعكاسات التوفن على الممارسة الفردية، ويأتي على الشكل التالي: «لا يتعلق الأمر إذن ببنية دائمة [الاستلاب] بالمعنى الذي يفيد أنها سـتظل ثابتة وجامدة في مسـتوى معين من السـمك الإنسـاني، وإنما بالأحرى بمعنى مرحلة معينة من العلاقات الإنسانية، متجاوزة باستمرار ومنحاة جزئيا، وتعرف النشأة دائما. تقطن هذه المرحلة في الواقع بين تنحية التبادلات الإيجابية من طرف

(1) Ibid., pp. 204–207.

التوفن (...) وظهور العلاقات المتبادلة السلبية والمتعارضة من جديد في ظل سيادة التوفن ذاته»[1].

إن هذا الجانب الإيجابي المرتبط بتبادل العلاقات هو الذي ينبغي تسجيله في نقد العقل الجدلي. لقد انقسم القراء بصدد هذا الكتاب، وراحوا يناقشون ما إن كان سارتر قد تخلى عن أطروحته الأولى المتعلقة بربط الاستلاب (الجحيم) بالآخر ليتبنى أطروحة ثانية تربط هذا الأخير بالتوفن وبالمادة، أم أن الأطروحة الأولى هي التي تستمر عبر كتاباته الأخيرة رغم التحول الظاهري الذي قد يبدو للوهلة الأولى. هذه هي قراءة رايمون آرون[2] وتيودور شوارتز[3] وديناردريفوس[4] وسيرج دوبروفسكي[5] وأندري كورز[6] وتوم روكمور[7] وغيرهم. صحيح إن هؤلاء الدارسين ينقسمون فيما بينهم. فمنهم من يقول بالقطيعة ومنهم من يقول بالاستمرارية، ولكنهم لا يولون أهمية للجانب الإيجابي الذي نركز عليه هنا. نحن نتفق مع من يقول بالاستمرارية في الفكر السارتري، ويعتبر أن العائق الأول والأخير في فكره لبناء أخلاق أو سياسة يظل دائما هو الغيرية. ولكن، إذا لم نلاحظ أن نقد العقل الجدلي يلمح بإمكانية انتفاء الغيرية، على الأقل في لحظات معينة وفي شروط معينة، فإن قراءتنا للكتاب ستكون قراءة ناقصة. لماذا يثير سارتر التبادل في العلاقات بصدد وصفه للبنية المباشرة للممارسة الفردية؟ الجواب في نظرنا بسيط. إنها تسمح بقيام العلاقة الباطنية للإنسان مع إنسان آخر مقابل العلاقة الخارجية للإنسان مع محيطه ومع المادة. وحدها العلاقة الباطنية تعرف تعثر العدم وتجلي الإيجاب. إن العلاقة الباطنية هي التي يمكنها أن ترجع الممارسة إلى صاحبها في صورتها الإنسانية أي دون تغييرها، وربما ستعمقها. إن المهم في هذا الطرح هو الإقرار بالشرط المطلوب لتظل الممارسة الفردية ممارسة إنسانية تحافظ على بنيتها المباشرة. والشرط طبعا هو

---

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 210.

(2) Aron Rymond, *Histoire et dialectique de la violence*, Gallimard, 1973.

(3) Schwartz Theodor, *J.P. Sartre et le marxisme*, ed. l'âge d'homme, 1976.

(4) Dreyfus. D, *J.P. Sartre et le mal radical*, in Mercure de France, Janvier, Avril 1961.

(5) Doubrovsky. S, *Le mythe de la raison dialectique*, in, Nouvelle revue française, Septembre 1961.

(6) Gorz. A., *De la conscience à la praxis*, in Livres de France, Hachette, Janvier 1966, n. 1.

(7) Rockmore, Tom, *Sur le néo-marxisme*: *Sartre et Habermas*, les études philosophiques, Avril–Juin 1980.

الباطنية التي تفيد في نهاية المطاف غياب الوساطة بين ممارسة وأخرى. وهذا هو بالضبط ما يصطلح عليه في المجال الفلسفي، وبالخصوص في التوجه الفوضوي، بالتلقائية.

نحن لا نناقش، إلى هذه الحدود، ما إن كانت هذه الممارسة ممكنة التحقق في الفكر السارتري، لكننا ملزمون بتسجيل إثارتها من طرف الفيلسوف كشرط ليصبح الإيجاب ممكنا بالنسبة للممارسة الفردية والإنسانية على العموم. نقول مرة أخرى إن الاختلاف الملاحظ داخل مسار الفكر السارتري راجع بالدرجة الأولى إلى تطور في ميوله الفوضوي، كما تجدر الإشارة هنا إلى أن فوضوية سارتر تسجل نفسها في المسار الذي وضعه شترنر، أي الفوضوية الهادفة إلى خلق جمعيات منسجمة انسجاما كليا في علاقاتها ومعاملاتها في سبيل تشكيل وحدة تنتفي فيها الغيرية، أي وحدة تتوصل فيها التلقائية إلى وضع نهاية لكل وساطة.

لا يولي سارتر في نهاية المطاف دورا كبيرا للجانب الاقتصادي في مسألة تحسين العلاقات الإنسانية وتخليصها من الاستلاب. ولكي نكون دقيقين أكثر نقول: ليس التنظيم الاقتصادي هو الذي يحل معضلة العلاقات البشرية كما كان يعتقد ذلك المنظرون الفوضويون الكلاسيكيون وعلى رأسهم برودون. الأمر سهل التفسير. لقد عاش سارتر الاشتراكية على مستوى الواقع بدل الاكتفاء بالمستوى النظري، كما هو الشأن بالنسبة للفوضويين الآخرين. وكان على علم بالصعوبات التي يواجهها الناس داخل المجتمعات الاشتراكية فيما يخص الجانب المقدس عند الفوضويين، ألا وهو الحرية الفردية. ونحن نعتقد أن هذا هو السبب في لجوئه إلى طرح مسألة التوفن والتأكيد على جانبها المتسم بالجواز (contingent) ولزومها للكائن الإنساني والمجتمعات البشرية. فمفاد هذا التصور هو استحالة معاجلة التنظيم الاقتصادي بشكل يسمح بوضع حد للاستلاب، لأن التنظيم الاقتصادي لن يضع حدا للتوفن، وذلك كيفما كانت طبيعته. والأكثر من هذا فإن التوفن لا يؤدي بالضرورة، كما لاحظنا أعلاه، إلى ترسيخ الاستلاب وسط العلاقات الاجتماعية. وهذا هو الذي يجعل سارتر لا يناقش إمكانية التخلص من التوفن، ولا يعطي أية أهمية لهذه النقطة. ننتظر من مفكر يساري تأثر بالماركسية، ويعمل في سبيل تحقيق إنسانية الإنسان، ومن ثمة تحقيق المجتمع الفاضل، أن يناقش إمكانية التغلب على التوفن عبر وضع النظام الاقتصادي المناسب لمثل هذه الغاية. لكننا نفاجأ بالعكس، إذ يؤكد على استمرار

الوضع كما هو عليه فيما يخص هذه النقطة، وعلى لزومه للإنسان، حتى ولو تصورنا هذا الأخير في كوكب آخر غير الكوكب الذي يعيش فيه الآن. صحيح إن سارتر ليس رجل اقتصاد، ولا تبين كتاباته أنه متضلع في هذا المجال، ولكن هذا القصور لا يمكنه أن يفسر لوحده إهماله لمناقشته أو لتصوره كعامل لتحرير الإنسان، والدليل على ذلك أن كثيرا من الفوضويين أعطوا أهمية قصوى للتحرر الاقتصادي، في عملهم من أجل التحرر الإنساني، دون أن يكونوا من ذوي الاختصاص في المجال الاقتصادي. المسألة إذن مسألة تصور وليست مسألة تخصص. إن الأسس التي وضعها سارتر في كتابه الوجود والعدم وبعض الكتابات الأدبية الأخرى كالغثيان[1] والجلسة المغلقة[2] مثلا فرضت عليه وضع نفسه في إطار الفوضوية الشتيرنيرية رغم االتقارب الموجود بينه وبين برودون وباكونين وبرنشتين، لأن المشكل بالنسبة إليه يكمن في الإنسان وليس في النظام. كما أن التطور واضح في فكره لأنه أصبح يقر بالبحث عن حل للخروج من الصراع والاستلاب، الشيء الذي لا أثر له في الكتابات الأولى. ولكن التطور الحاصل لم يقطع مع أسس هذه الأخيرة. يبدأ هذا التطور كما قلنا مع إثارة نقد العقل الجدلي لأسبقية تبادل العلاقات الفردية على العلاقات الاستلابية التي يسببها التوفن، ثم مع التأكيد على الطابع الباطني لهذه العلاقات الذي يلمح بإمكانية تجاوز الاستلاب. فما هو بالضبط هذا الطابع التبادلي للممارسة الفردية؟

إذا كان التوفن هو أول مصدر للاستلاب في نقد العقل الجدلي، فما الذي يمكن قوله عن العلاقات التي تنشأ عن التفاعل الحاصل بين الممارسات الإنسانية في حد ذاتها؟ أيعني هذا أنها في الأصل إنسانية بشكل تام وتتحول إلى علاقات لا إنسانية فيما بعد فقط، أي عند حصول التوفن؟ ثم هل تتمكن الممارسة الإنسانية فعلا من التخلص من النفي في مستواها الأول، أم أنها تظل مرتبطة به دون أن يؤدي بها الأمر إلى الاستلاب؟

لا يمكن في البداية إلا أن نجيب بالإيجاب. هناك مقاطع كثيرة في النص تؤكد أن سارتر يميل إلى الإقرار بسلامة العلاقات الإنسانية في بدايتها من كل استلاب، رغم ارتباطها بالنفي. «إذا كانت العلاقة الإنسانية مجرد نتاج فإنها ستكون مستلبة من

(1) Sartre, *La Nausée*, Gallimard, 1938.

(2) Sartre, *Huis clos*, Gallimard, 1947.

حيث طبيعتها، ولن نفهم حينئذ ما يمكن أن يعنيه استلابها. (180) ثم «إن التاريخ يحدد مضمونا للعلاقات الإنسانية في مجملها وتحيل هذه العلاقات على كل شيء. لكن التاريخ ليس هو الذي يجعل أن هناك علاقات إنسانية على العموم. ليست مشاكل تنظيم العمل وتقسيمه هي التي جعلت العلاقات تتأسس بين هذه المواضيع المنفصلة في البداية أي الناس (...). إن القفز عن هذه المرحلة المجردة للعلاقة الإنسانية والارتماء مباشرة في عالم قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، العزيز على الماركسية، يؤدي بنا إلى إمكانية اقتراف خطأ إعطاء الحق لا إراديا لذَرية الليبرالية والعقلانية التحليلية». (179).

هناك اعتراف واضح إذن لدى سارتر بأولوية العلاقة الإنسانية على مضمونها الاجتماعي أو الثقافي أو الاقتصادي، بمعنى أن هناك أولوية الذات على المعنى. إن الأولى هي التي تقوم بدور الأساس بالنسبة للثانية، وليس العكس. ولعل هذا هو مبتغى سارتر في نهاية المطاف، أي التذكير بالنقطة التي انطلقنا منها في بحثنا، والمتعلقة بجعل الأساس مرتبطا بالإنسان، وبالإنسان وحده. وهذا ما توضحه لنا الفقرات الموالية للانتقاد الموجه إلى الماركسية والمشار إليه أعلاه. إنه سرعان ما يلجأ إلى التأكيد على عدم استخلاص وجود ماهية إنسانية بصدد اعترافه بأسبقية العلاقات على المضمون. فكل تعامل مع الآخر ينبثق فعلا عن الذات، ولكنه مليء بمقتضيات المرحلة والتناقضات الاجتماعية والمعاني السائدة. «لا يتعلق الأمر بعلاقة شمولية ومجردة - كما هو الحال بالنسبة ل«إحسان» المسيحي - ولا بإرادة قبلية لتناول الشخصية الإنسانية في إطار ذاتي وعند الآخر كغاية مطلقة، ولا كحدس تأملي يقدم «الإنساني» لكل واحد كماهية أخيه الإنسان» (189).

يذهب سارتر هنا إلى تعميق التطهير الفينومينولي إلى أقصى حد كي لا نقول في نهاية المطاف بوجود مكون ما داخل الممارسة ينتمي إلى الذات، وانطلاقا منه تصدر هذه الأخيرة معنى ما أوليا تصاغ في ظله المعاني الأخرى اللاحقة.

وفي هذا التحليل طبعا انتقاده لاتجاه معين داخل الفوضوية وليس للمثالية فحسب. إن الانطلاق من الفرد ومن إفراغ العلاقة المتبادلة بين الأفراد في بدايتها من كل معنى يؤدي إلى الطعن في أولوية المجتمع على الفرد، وأساسا الطعن في فكرة إيجابية المجتمع. إن هذا الأخير مجرد نتيجة لتفاعلات الممارسة الفردية

التـي تنطلـق مـن حاجياتهـا الذاتيـة، والتي قد تؤدي إلى إيجابيـة معينة، وإلى تحقيق إنسـانية معينة. ونحن نتعرض عبر النص إلى أقوال تعترف بوجود العلاقة الإنسـانية في المستوى الأول للممارسة الفردية، أي المستوى الصادر عما هو أنطولوجي. إذ يتحدث سـارتر مثلا عن «الإمكانية الأساسـية المباشـرة والدائمة لاكتشـاف متبادل، إذن عـن وجـود علاقـة إنسـانية فعـلا (...). هناك ثلاث إمكانيـات موضوعية معطاة داخل إدراك الفرد لذاته: الأولى هي أن أقيم شخصيا علاقة إنسانية مع هذا أو ذاك». ولكن يبقى مع ذلك، وكما يقول سارتر نفسه، إن ظهور الطابع الإيجابي للعلاقات المتبادلة بين الأفراد، انطلاقا مما يسمح به المستوى الأنطولوجي وحده، تظل مجرد إمكانية. وينبغي الانتباه إلى الشروط التي يسمح بها هذا المستوى لتطوير مثل هذه الإمكانيـة، بمعنـى آخـر فحص ما إن كانت العلاقة الإنسـانية الإيجابية تتأسـس على مـا هـو أنطولوجـي وحـده، وبالضبط على ما هو أنطولوجي في المسـتوى المباشـر، لأن سـارتر يفرق، كما قلناه سـابقا بين البنيات المباشـرة والبنيات الأساسـية داخل المستوى الأنطولوجي نفسه.

هناك عاملان أساسيان يمنعان البنيات المباشرة من تحقيق علاقة إنسانية داخل التفاعـل الحاصـل بيـن الممارسـات الفرديـة. يكمـن العامل الأول فـي كون العلاقة المتبادلة تتم بين فردين متساويين في طريقة وجودهما بدل أن يكونا متطابقين. إنهما يتبـادلان الاحتـرام ولكنهمـا يظـلان دائما اثنتين يدرج كل واحد منهما كل العالم في إطاره» (193). و»تشكل هذه العلاقة في صميم واقعها نفي الوحدة» حتى وإن كانت «الإمكانيـة الموضوعيـة للتوحـد توجـد باسـتمرار». إن ما يجعـل الوحدة غير ممكنة هو كون غاية الأفراد ليست واحدة ومحتوى التموضع لا يسمح من ثمة بالحصول عليه». أما العامل الثاني فيتلخص في الطابع الثلاثي للعلاقات الإنسانية. إن العلاقة المتبادلة بين ممارستين اثنتين تأخذ بعدا ثالثا تفرضه عليها وساطة ممارسة أخرى قد يدركها الشخصان الاثنانُ كما قد لا يدركانها. فالممارسة بهذا المعنى ثلاثية الأبعاد أو ثلاثية المصادر، وربما كان المصدر الثالث الذي ننعته بالوساطة هو الذي يتمتع بالأهمية الكبرى في تحديد نوعية العلاقة وطبيعة الممارسة. ولا غرابة في أن يلجأ سـارتر إلى فكرة الوسـاطة وهو بصدد نقد العقل الجدلي. فلا يخفى علينا المكانة التي تحتلها الفكرة في فلسفة هيجل وفي فكر ماركس وانجلز وفي مجمل الفلسفة المعاصرة. ليست هناك علاقة مباشرة حسب واضع فلسفة الجدل بين ذات وموضوع

وبين ذات وذات أخرى. هناك كل يتوسـط بينهما، تنشـأ في إطار عمله القائم على السـلب مختلـف العلاقـات الثنائيـة. إن الجديـد هنا مع سـارتر هو كون الوسـاطة لا يمكن أن تتجسـد في أي كائن آخر غير الممارسـة الفردية، بمعنى أن الوسـيط بين إنسان وإنسان آخر هو أيضا إنسان.

يمكن أن نتساءل من طبيعة الحال عن السبب الذي يجعل الوسيط يعوق تحقق علاقة إنسـانية إيجابية. الجواب في نظر سـارتر بسـيط جدا. لا يمكن إرجاع السـبب على أي حال إلى نية سـيئة، ولا إلى عمق إنسـاني شـرير حتى وإن كان هذا يحدث في حالات كثيرة. فمرجع غياب الطابع الإيجابي للعلاقة الإنسـانية يكمن، كما هو الحال بصدد العامل الأول، في غياب الوحدة على مستوى المشروع. لعل ما يعمق الأمر هنا هو كون الوسيط يدرج مشروع عنصري العلاقة الثنائية في مشروعه الخاص مـع العلـم أن العنصريـن الاثنيـن يجهـلان تمام الجهل هذا الإدماج. تبين الممارسـة بكل وضوح، حسب سارتر، غياب وحدة أنطولوجية داخلية للأفراد، لتترك المجال مفتوحا للوحدة الخارجية التي لا تأخذ اسم وحدة إلا لكون الممارسات تلتقي فيما بينهما بأخذها للطابع الموضوعي على مستوى العالم الخارجي الذي تعمل فيه. ولا يفوت سارتر هنا التذكير بأطروحة الوجود والعدم التي تقوم عليها كل فلسفته وهي ربط الاستلاب والجحيم واللاإنسانية بالآخر. فما يجعل الوحدة هنا لا تتحقق على المستوى الأنطولوجي هو وجود الآخر الذي يعطي بعدا لعلاقاتنا الثنائية غير البعد الـذي نمنحـه لهـا نحـن. وغيـاب الآخر في لحظة معينة مـن الحقل الذي تتحقق فيه ممارستنا الثنائية لا يمنعنا نحن الاثنين من الانتباه إلى هشاشة وحدتنا وإلى إمكانية تعرضهـا لتوجيـه غيـر التوجيـه الـذي نمنحه لها نحن الاثنان، لأننـا واثقون دائما من حضور الآخر ومن إمكانيته في إدراج علاقتنا في محيطه الخاص به. يقول سـارتر: «يكتشـف كل عضـو مـن أعضـاء المجموعة، وسـط نوع من القلـق، هذه الوحدة في شـكل نفـي أو فـي شـكل نقـص؛ يجمـع الأمـر فـي آن واحد بين خلـل غامض يبدو داخل ما يتطلبه كل فعل يسير نحو المستقبل، وإحالة غير محددة على شاهد غائب، وبين يقين معيش يوحي لصاحبه بأن الواقع الفعلي للمشروع المشترك لا يمكن أن يوجد إلا في مكان آخر عبر وساطة الغير، وباعتباره موضوعا غير متبادل. هكذا فإن العلاقـة المتبادلـة لا تفارقهـا وحدتهـا مـن حيث هي نقصان فـي الوجود يحولها في بنيتهـا الأصليـة. ويعتبـر هـذا القلق للعلاقة المتبادلة بدوره عقليا، وهو بمثابة اللحظة

التي يقوم فيها الجدل بالتجربة الجدلية للغير داخل كل واحد كتوقف مفروض على مشروع الممارسة المستقبلية داخل المجهود التركيبي وبواسطته»[1].

نلاحظ هنا عودة واضحة إلى الوجود والعدم، ولكن ينبغي أن نلاحظ كذلك أن الفرق واضح أيضا بين الكتابين. يعمل الآخر ،حسب الوجود والعدم، في وعي وعن قصد على الحد من إمكانياتي. إنه إمكانية تسعى دائما إلى تسخير إمكانياتي بل إلى محوها، بمعنى أن هناك نوعا من الاعتراف بالشر الأصلي عند الإنسان، ومن ثمة هناك غياب تام للوحدة. أما التحليل الذي نتابعه الآن في نقد العقل الجدلي فإنه يذهب في الحقيقة إلى التخفيف من الشر الوارد في الكتاب الأول، وكأن المنهج الفينومينولوجي ازداد تطورا في الكتاب الثاني لتخليص الأنا بشكل أكبر يجعلها فعلا خارج الشر والخير معا على المستوى الترنسندنتالي. إن الوحدة في نقد العقل الجدلي غائبة نظرا لوجود تعددية على مستوى الممارسة، الشيء الذي يجعل مراكز الفعل متنوعة. بمعنى آخر إن هذا التنوع في المبادرات هو الذي يغيب الوحدة وليس قصد الغير. الغير معني دائما في مسألة غياب الوحدة، ولكنه معني باعتباره مصدرا للتعددية وليس باعتباره مصدرا للشر. هذه هي النقطة التي لا ينتبه إليها النقاد الذين أشرنا إليهم من قبل، سواء أولئك الذين يقولون بالاستمرارية في فكر سارتر أو الذين يقولون بالقطيعة. ترى المجموعة الأولى في بروز الآخر في نقد العقل الجدلي الحضور الكامل للوجود والعدم فيه. أما المجموعة الثانية فإنها ترى في ربط سارتر للاستلاب بالتوفن الغياب الكلي للكتاب الأول من المرحلة الثانية لتعتبرها مرحلة ماركسية محضة.

وإذا أعطينا في هذا العمل أهمية لتفرقة سارتر بين البنيات المباشرة والبنيات الأساسية فذلك لنقر بفكرة التطور الحاصل في كتاباته. يتوقف الوجود والعدم إلى حدود البنيات الأولى، ولن تبرز البنيات الثانية إلا مع دفاتر الأخلاق بعد اطلاع سارتر على بعض الكتابات الماركسية، وبعد إثارته للاتجاه الفوضوي باعتباره المخرج الوحيد للصراعات التي تعرفها العلاقات الإنسانية. إن البنيات الأساسية بنيات من وضع الإنسان وفق ما تقتضيه البنيات المباشرة. وهذا موضوع لم يشغل سارتر في الوجود والعدم، ليهتم به بشكل كبير في نقد العقل الجدلي دون أن يتخلى عما

(1) Sartre, C.R.D., p. 194.

صاغه بصدده في دفاتر الأخلاق.

إن ما انتهينا إليه في إطار تحليل سارتر للعلاقة المتبادلة لا يتناقض مع العنوان الذي وضعناه لهذا الفصل: اختزال الممارسة في السلب. فنحن نلاحظ أن النفي يستمر من حيث هو بعد أساسي للممارسة الفردية وللحرية الإنسانية على العموم. كل ما هنالك هو أن النفي يرتبط هنا بالعالم الخارجي، وحينما يهم الحريات الأخرى فإنه يكون نتيجة النفي الأول أكثر مما يكون مقصودا في حد ذاته. ما زالت الممارسة في إطار البنيات المباشرة مرتبطة بالنفي. بمعنى آخر هناك دائما احتفاظ بإحدى المقولات الأساسية للفوضوية.

هناك مقولة أخرى ذات أهمية كبرى في الفكر الفوضوي (وربما كانت أهم من المقولة السالفة) توجه تحليل سارتر للتبادل القائم بين الممارسات الفردية وهي مقولة الوحدة. إن ما يعيبه سارتر على البنيات المباشرة، في المرحلة الأولى من تفكيره وكذلك في المرحلة الثانية، هو قصورها في تحقيق وحدة تامة بين الممارسات، وحدة تسمح بالعمل بكل تلقائية، أي وحدة تشكل فيها الحريات كائنا واحدا. نعتبر أن هذه نقطة أساسية في كل الفكر السارتري، ما دام أن مقياسه الأول والأخير لطبيعة العلاقات الإنسانية ينحصر في عنصر الوحدة. تفيد الوحدة عنده التوحد بين كل مكوني المجموعة أو المجتمع أو الإنسانية. إنه لا يستبعد في الحقيقة توحد كل الإنسانية كحل أسمى للحرية. فكلما غابت الوحدة الداخلية، أي الوحدة من حيث هي توحد، كلما غابت الحرية وساد الاستلاب. ليست الوحدة بطبيعة الحال هي أن يعيش الناس في سلم داخل جماعة أو مجتمع متوفرين على شروط الاستقرار والاطمئنان، وضامنين لمجموعة من الحقوق تم الاتفاق عليها بشكل ضمني أو علني، وتعمل مجموعة من المؤسسات على الحرص على استمرار فعاليتها وتطويرها. (هذه الوحدة خارجية تتلقاها الحريات من الخارج، ومن ثمة فهي وحدة زائفة تتنافى وطبيعة الحرية). إن الوحدة الحقة المتلائمة مع مقتضيات الحرية هي الوحدة الداخلية التي تنبثق من الحريات نفسها وتسهر على ترسيخها وتوطيدها الحريات ذاتها.

لا يمكن تصنيف هذا الطرح إلا في إطار الفوضوية، لأنه يغيب في كل الطروحات السياسية الأخرى بما في ذلك الطرح الماركسي نفسه. إن اللحظة

التنظيمية في الفكر الماركسي مرتبطة بإرساء علاقات اقتصادية تنتفي فيها عملية الربح التي تدفع بالرأسمالي إلى تركيز اهتمامه على الطرق التي تطور نظامه، بغض النظر عن كل ما يترتب عن ذلك الإهمال من ظواهر بشعة تتنافى وإنسانية الإنسان. فالتدخل الإنساني يمس مبدئيا العلاقات الخارجية وبالدرجة الأولى تلك التي ترتبط بالاقتصاد، لأن تحويلها إلى علاقات لا تقوم على الربح يقلل من أهمية التدخل على المستويات الأخرى سياسية كانت أم ثقافية أم قانونية إلخ. لا وجود مبدئيا لفكرة التوحد ولفكرة الذوبان في إطار واحد تنتفي فيه الغيرية كليا. ليست الماركسية، على المستوى النظري على الأقل، ضد الوساطة. إنها ضد الوساطة إن ارتبطت بالرأسمال، ولكنها ليست ضد الوساطة حينما يجسمها إنسان أو مؤسسة يكونان في خدمة مجتمع لا يخضع لملكوت الرأسمال. ولعل قبولها للوساطة، بل تأكيدها عليها (ضرورة الحزب ثم ضرورة المركزية ثم ضرورة الرئاسة)، هو الذي يسمح لها بتقبل اللحظة السياسية حتى وإن كانت تعتبر هذه الأخيرة انعكاسا للبنية التحتية المتميزة بطابعها الاقتصادي. ثم إن سماحها بهذه اللحظة هو الذي ساعد على بروز سياسيين كبار داخل المجتمعات التي عرفت تطبيقا لهذا الفكر.

وإذا ابتعدنا عن الماركسية وألقينا نظرة عن المنظرين الكبار للفكر السياسي في العصر الحديث فإننا لن نجد مفكرا واحدا يلجأ إلى مقولة الوحدة بمعنى التوحد باعتباره مقترحا للتغلب على العوائق المطروحة على الإنسان في المستوى الأنطولوجي. لنأخذ مثال ماكيافيل وهويز اللذين يلتقي معهما سارتر إلى حد ما في قولهما بالطبيعة الشريرة للإنسان، وبالخصوص بسيادة الصراع والحرب على المستوى الطبيعي. فهذا ماكيافيل يصرح بأن «كل الكتاب الذين اهتموا بالتشريع يتفقون على القول بأن كل من أراد تأسيس دولة ومنحها القوانين اللازمة عليه أن يفترض مسبقا أن الناس شريرون، وأنهم مستعدون دائما إلى إظهار هذه الخاصية كلما أتاحت لهم الفرصة ذلك»[1]. ونقرأ في فصل آخر من الكتاب نفسه «لا يفعل الناس الخير إلا عن إكراه. ولكن بمجرد ما يتوفرون على اختيار وعلى حرية ارتكاب السوء بدون عقاب، فإنهم لا يتخلون أبدا عن إحداث الغموض والفوضى في جميع الأنحاء».

---

(1) Machiavel, *Discours* Livre Ch. III–Ch. II.

وإذا كانت هـذه هـي نظـرة ماكيافيـل إلـى الحالـة الطبيعيـة فإن تصـوره للفعل السياسي لا يتوفر مع ذلك على أي منحى نحو الوحدة. إن اللحظة السياسية مرتبطة عنده ب «رغبة التخلص من الأخطار»[1]، وضمان الاستقرار في الحياة لمختلف فئات الشـعب، وخلق التوازن بين مختلف القوى السياسـية التي تمثله. والوسـيلة الناجعة لتحقيـق الهـدف هـي الاهتمـام بالمؤسسـات السياسـية والاقتصادية معـا باعتبارهما الوسـيط الحقيقي بين الأفراد المكونين للشـعب، وكذلك بين الهيئات المنبثقة عنه. يهتم العمل السياسي بمعنى آخر، بالدرجة الأولى بالعالم الخارجي لضمان مجموعة مـن الشـروط علـى مستوى الواقـع المـادي. لا مجـال في مثل هذه النظـرة لتحويل الفعـل نحـو الإنسـان مـن أجـل إرغامه علـى التوحد مع الآخريـن. صحيح إن أصل الـداء يكمـن فـي الإنسـان، ولكـن العـلاج ينبغي أن يتم على مسـتوى واقع الإنسـان وليس على مستوى وجوده.

سيسـير هوبز بدوره في الاتجاه نفسـه. إن أول ما يفتح به بداية تنظيره للفعل السياسي هو الطعن في فكرة الميل الطبيعي للإنسان إلى الحياة الجماعية[2]، للدفاع عن كون أصل المجتمعات راجع بالدرجة الأولى إلى الشعور المتبادل لدى الجميع بضرورة الانضمام إلى الآخرين، لما يتبين لهم في ذلك الانضمام من مصالح مادية ومعنويـة، أهمهـا تجـاوز الخوف وغياب الأمن اللذين تفرضهما الحالة الطبيعية التي «هي حالة حرب»[3]. لا ينطلق هوبز طبعا من واقع معين تسود فيه مثل هذه الحالة. إنه يرقى بالتحليل، كما هو الشأن بالنسبة لمعظم الفلاسفة، إلى المستوى الأنطولوجي، أي يخترق ما هو معطى للالتحاق بما يؤسس المعطى. وقد لاحظنا أن النهج نفسه يسـير فيه سـارتر. ولعل التقارب واضح جدا بين المفكرين فيما يخص المنطقات. فكل إنسان يرى في الآخر مصدرا للشر وتهديدا لحياته. وحتى إذا لم يمسه بشكل مباشر، فإنه يسيء له باستيلائه على مجموعة من المواد يكون الأول في حاجة إليها، فيقلـل مـن ثمـة مـن حظـوظ مثيلـه في الحصول علـى ما هو في حاجـة إليه لضمان حياته. هناك التقاء إذن مع الوجود والعدم، لأن الإنسان في هذا الكتاب يعمل على العموم على التصدي لإمكانيات الآخر وتقويضها، وهناك التقاء كذلك مع نقد العقل

---

(1) *Discours*, Livre I, ch. I.

(2) Cf. Hobbes, *Le citoyen*, trad. Samuel Sorbière, ed. Flammaison, 1982, pp. 90–91.

(3) Hobbes, *Léviathan*, trad. Tricaud, ed. Sirey, 1971, p. 159.

الجدلي، لأنه يحدد الإنسـان كمصدر للتوفن، ومن ثمة كمصدر للخطر الذي يهدد الآخر باستمرار، ما دام أنه يقلل من إمكانياته في تلبية حاجياته.

لكـن هـذا التقـارب الـذي يمكـن أن نقيمـه فيما يخـص نظرتهما إلى الإنسـان على المسـتوى الأنطولوجي سـرعان ما ينتفي عند انتقالنا إلى الحل السياسـي الذي يقترحه هوبز للخروج من الصراع والحرب. إذ يقر مؤلف الليفياتون بضرورة انتداب المتصارعين لشـخص قوي حتى تسـود إرادته فيما بينهم. تلك الإرادة التي سـتعمل عبر التنظيم القائم على الحق والقانون على إيقاف الشـر الذي يمكن أن يصدر عن الأفراد المكونين للجماعة. لا يكمن الهدف مرة أخرى في توحيد الغايات الفردية. كل ما يطلب من الأشخاص هو الامتثال للقانون واحترام الاتفاقيات السائدة. يظل الأفراد خارج هذين الشرطين أحرارا في تحديد غايات أفعالهم، ولن يشعر أي واحد بضـرورة توحيـد غايتـه مـع فـرد آخر إن لم تمل عنه ذلك حاجة ما شـخصية. وحتى في حالة حصول مثل هذا الشـعور فإنه لا يتمتع بأي حق سيسـمح له بإجبار الآخر على مشاركته في تحقيق هذه الغاية.

هناك فرق واضح بين كل من ماكيافيل وهوبز فيما يخص الهدف من التنظيم من جهة، وفيما يخص موضوع التنظيم نفسه من جهة ثانية. فبقدر ما نلاحظ الاهتمام المفرط بالعامل السياسي عند ماكيافيل، بقدر ما نلاحظ سيطرة الجانب الحقوقي في كتابات هوبز. وبقدر ما يهدف التنظيم حسب المفكر الإيطالي إلى التوازن بين القوى المكونـة للمجتمـع، بقـدر مـا يرتبـط التنظيـم عند هوبز بفرض السـيادة الملكية على كل أنحـاء المجتمـع ومكوناتـه. غيـر أن ما يهمنا عندهما باعتبارهما مؤسسـين للفكر السياسي الحديث هو ربطهما للمجال السياسي بالاستقرار والأمن عن طريق البحث، على المسـتوى الخارجي، عن المؤسسـات التي يمكنها تحقيق ذلك. هذا بالإضافة إلى حصر اللحظة السياسية في توقيف الشر وعدم ربطه بنشر الخير وترسيخه، وليس في اقتلاعه بشـكل جذري. يلتقي كلاهما في كون ضمان الحرية الفردية يتم عندما تعمل المؤسسات الساهرة على الحفاظ على النظام، على إكراه الشخص على تجنب الشر، وليس عندما تكرهه على فعل الخير. قد يبدو أن في الأمر مفارقة، ولكنه في الحقيقـة مـن السـهل جـدا إدراك عمـق الفكـرة وصحتها خاصة حينما نسـتحضر أن الخصوم الذين يواجهونهم عبر تنظيرهم يسـتندون في رؤيتهم السياسـية على مبادئ الديانة المسيحية بما في ذلك تلك التي تنتهي إلى المذهب الإنساني.

هكـذا يتضـح لنـا إذن أن اللحظـة السياسـية عنـد المنظرين للفعل الإنسـاني لا علاقة لها بمسألة الوحدة. وحتى إذا اعتبرنا أن هذه الأخيرة معنية فإنها تؤخذ بطبيعة الحال بشكل مخالف تماما للمعنى الذي يعطيه لها سارتر والفوضويون على العموم. صحيح أن ماكيافيل دافع عن وحدة إيطاليا وبحث عن السبل الكفيلة لتحقيقها، ودافع من ثمة عن فكرة الشعب على العموم، أي كيف يمكن لشعب ما أن يحقق وحدته وكيف يمكن له الحفاظ عليها. كما أن هوبز بدوره انشغل بوحدة الشعب الأنجليزي، وكانت من إحدى الدوافع التي جعلته يكون بجانب النظام الملكي، غير أن الوحدة في كلتا الحالتين لا تفيد بتاتا التوحد والذوبان في كيان واحد. إنها تعني ضمان إطار عام تجمع بين أفراده عوامل متعددة مثل اللغة والدين والثقافة والتاريخ، إطار يعمل على ضمان مزيد من الاستقرار والأمن لكل من ينتمي إليه.

لقد أشـرنا أعلاه إلى الالتقاء الحاصل بين سـارتر وهوبز فيما يخص نظرتهما إلـى مـا يمكـن تسـميته بالمرحلـة المجردة عنـد الأول والحالة الطبيعيـة عند الثاني. وذلك لأن كلتا الحالتين تعرفان بالشر والصراع واللاإنسانية. يمكن القول في الحقيقة إن الاختـلاف بيـن الفيلسـوفين يبـدأ منذ نظرتهمـا إلى هاتين الحالتين، أو بتعبير آخر إن اختلافهمـا حـول المسـألة السياسـية يجعل التقاءهمـا الأول ظاهريا فقط. ويرجع السـبب فـي ذلـك إلـى اختلافهمـا في المعيـار الذي يجعل كل واحد منهما يسـتنكر الحالة الطبيعية أو المجردة ويطالب بالبحث عن إمكانيات تجاوزها. فإذا كان هوبز مثـلا يرفـض الحالـة الطبيعيـة فذلـك لأنهـا مرحلة لا تسـمح بالحيـاة، أو على الأقل تكون فيها هذه الأخيرة مهددة باستمرار. أما رفض سارتر لها فإنه ينبني على عامل آخر وهو غياب الوحدة في تلك الحالة الأولى للممارسـة الإنسـانية. ليس المزعج إذن هـو التهديـد الـذي قـد تتعـرض لـه الحيـاة، أو لنقـل إن الإزعـاج لا يتوقف عند هاته الحدود. يكفي ألا تحصل الوحدة، بمعنى الذوبان في الكيان الواحد، وبمعنى غياب كل وسـاطة، لكي يرفض الفرد، حسـب سـارتر، ذلك الواقع وذلك المجتمع. وفي هذا تأكيد أكبر للتوجه الفوضوي في فلسـفته. لهذا ركزنا في هذا الفصل على هـذه النقطـة المتصلـة بتبادل العلاقات الفردية، وقلنا إنها تسـتحق التحليل. إنها تبرز طبيعـة التنظيـم المجتمعـي الـذي يبحث عنه سـارتر والذي لم يوليه النقاد أي اهتمام أو على الأقل الاهتمام الكافي.

سـننطلق مـن هـذا المعيـار إذن لتنـاول النظـرة السـارترية إلى المجتمـع القائم

والسائد في إطار الوحدة الخارجية التي يكتشفها في تحليله لما يسميه بالدراسة التراجعية، أي الدراسة التي ترجع إلى البنيات المجردة المؤسسة لما هو موضوعي ومجسد. وقبل تناول المجتمع ومكوناته نود أن نضيف نقطة أخيرة لها أهميتها في التحديد السارتري للكائن الإنساني على المستوى الأنطولوجي ويتعلق الأمر بما يصطلح عليه في اللغة الفلسفية بالماهية الإنسانية. لقد سبق لنا أن أشرنا إلى موقف سارتر من هذه المسألة أثناء تحليلنا للنقاط التي تضمنها هذا الفصل. لكن أهمية الموضوع تقتضي أن نخصص له تناولا مستقلا حتى يتضح بشكل أكبر ما سبق قوله بمسألة التأسيس، وكذلك ما سيأتي في الأقسام القادمة.

رفض الماهية الإنسانية

يتضح من خلال ما سبق أن سارتر يسعى دائما إلى استبعاد حصر الوجود الإنساني في مكونات معينة معطاة مسبقا مع ظهور هذا الموجود إلى العالم، لتحديد على الأقل الخطوات الكبرى التي سينجز وفقها حياته. وهذا ما نعبر عنه برفض الماهية الإنسانية. لقد كان سارتر واع كل الوعي بهذه الفكرة. ولم يتردد في الإفصاح عنها في مختلف كتاباته، حيث يقول في الوجود والعدم مثلا «لا يمكن للوجود الإنساني أن يتلقى غاياته... من الخارج ولا من «طبيعة» داخلية مزعومة... فوجود الدازاين يسبق ماهيته ويوجهها»[1] كما نقرأ كذلك في الكتاب نفسه «إن وجود الوجود لذاته يتحكم في ماهيته»[2] ثم يضيف «ليست علاقة الوجود بالماهية لدى الإنسان مشابهة لما هي عليه عند أشياء العالم. تسبق الحرية الإنسانية ماهية الإنسان وتجعلها ممكنة، إن ماهية الكائن الإنساني معلقة داخل حريته»[3]. ولعل الكتاب الذي يثار كثيرا بصدد الماهية الإنسانية عند سارتر هو: الوجودية فلسفة إنسانية حيث يقوم الكاتب بتبسيط الفكرة وجعلها في متناول المتخصص وغير المتخصص على حد سواء. يقدم لنا سارتر أداة تقطيع الورق كمثال لتفسير الماهية. تصنع هذه الأداة، ومختلف الأدوات الأخرى، من طرف إنسان يعتمد في ذلك في البداية على تصور

(1) Sartre, *L'être et le néant*, p. 519.

(2) Ibid., p. 560.

(3) Ibid., p. 61.

وعلى تقنية للإنتاج يشكلان جزء من التصور. هذا بالإضافة إلى أن أداة تقطيع الورق تصنع لغاية محددة قبل الصنع. إن ماهية الأداة إذن سابقة على وجودها. فبدون حضروها بالشكل الذي تحضر به قبل الصنع، أي باعتبارها مجموعة من الوسائل الطرق والأهداف يحددها موجود غيرها لا يمكنها أن تعرف الوجود. أما بالنسبة للإنسان فالأمر يختلف. لا مجال للقول بتحديدات أولية وغايات مسبقة يضعها كائن معين ليتطابق معها الإنسان عند معرفته للوجود. إذ ينبغي أن يوجد الإنسان أولا ليحدد لنفسه ما سيكون عليه من بعد، أي أنه هو المؤسس الفعلي والوحيد لوجوده. لهذا الاعتبار نقول عنه إن «وجوده سابق عن ماهيته» وأنه «لا وجود لطبيعة إنسانية. الإنسان يوجد فقط... وفق ما يريد... وليس شيئا آخر غير ما يفعله بذاته»[1].

نعتقد أن النقاط التي تناولناها في هذا الفصل تسمح لنا بمناقشة تصريحات سارتر بصدد نفيه للماهية الإنسانية وإظهار مدى انسجام موقفه فيما يتصل بها. لقد رأينا أن الوجود لذاته حسب سارتر يسير نفسه بنفسه عبر تعديم كل ما ينفتح عليه، وعبر ما يعطي لممارسته طابعا موضوعيا على المستوى الخارجي. كما أننا أثرنا في القسم الأخير ارتباط الممارسة الإنسانية عند سارتر بتحقيق الحاجيات إلى درجة اختزالها في هذه الغاية. أليس الاختزالان (النفي والحاجة) الاثنان للكائن الإنساني عبارة عن ماهية. ألا يمكن القول إن سارتر يقر في نهاية المطاف بالماهية الإنسانية رغم ادعائه في تصريحات عديدة بنفيها. ونود أن نثير بهذا الصدد مقالا تناول الموضوع بتركيز يحمل عنوان خلق الأنا من طرف ذاتها والتفاؤل السارتري[2].

يثير صاحب المقال أربع نقاط تعبر في نظره عن وجود فكرة الماهية الإنسانية في فلسفة سارتر المكتوبة إلى حدود نشر المقال. ترتبط النقطة الأولى بتأكيد سارتر على وجود الكرامة الإنسانية حينما يقول: «يتمتع الإنسان بكرامة كبيرة تفوق تلك التي توجد عند الحجرة أو المائدة»[3] وتتعلق الثانية بالشمولية الإنسانية للوضعية. «إذا كان من المستحيل أن نجد في كل إنسان ماهية شمولية تكون بمثابة الطبيعة الإنسانية، فهناك مع ذلك وجود لشمولية إنسانية خاصة بالوضعية. وليس من الصدفة أن يتكلم

(1) Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, pp. 17–22.

(2) Ecole Jean, *La création du moi par lui-même et l'optimisme sartrien*, Etudes philosophiques, n. 3, 1957.

(3) Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 22.

الناس حاليا بكل طواعية عن وضعية الإنسان بدل طبيعته. ويعنون بالوضعية مجموعة الحدود القبلية التي ترسم وضعيته الأساسية داخل الكون. تتغير الوضعيات التاريخية، غير أن ما لا يتغير هو ضرورة وجوده هو في العمل، ووسط الآخرين، وكفان داخل العالم.[1] وحتى حينما نقول إن الإنسان يتحقق عبر مشروعه الذي يضعه هو نفسه كفرد، فإننا نلاحظ مع ذلك وجود «شمولية للمشروع بهذا المعنى الذي يفيد أن كل مشروع يكون ممكن الفهم بالنسبة لكل إنسان... ويمكن أن نقول بهذا المعنى أن هناك شمولية خاصة بالإنسان»[2] كما أن حديثه عن الشمولية المرتبطة بالوضعية يقوده أيضا إلى الحديث عن النوع الإنساني بطريقة تجعل الماهية الإنسانية معنية بشكل كبير، حيث يكتب في نهاية الوجود والعدم «لا حقيقة دون النوع الإنساني، هذا أمر أكيد. لن يظل هناك سوى تدفق متعدد عقلي وعرضي من الاختيارات الفردية التي لا يمكن تعيين أي قانون بصددها. إذا كان هناك شيء ما يوجد ويسمح بتوحيد الاختيارات الفردية فإن النوع الإنساني هو الذي في استطاعته منحه إيانا». هذا مع التذكير أيضا بأن الإنسان، حسب الوجود والعدم، يسعى إلى أن يكون إلها حيث أن مشروع كل فرد هو في نهاية المطاف محاولة لأن يؤسس نفسه كوجود وليس كعدم فقط، بمعنى أن يكون أساس وجود هذا الفرد وليس أساس عدمه فقط. ومن هنا تشكل رغبة الإنسان في أن يكون إلها «البنية الأساسية والإنسانية للشخصية»[3]، مما «يسمح، حسب سارتر، بإثبات وجود حقيقة للإنسان، وليس بإثارة مجرد فرضيات لا مقارنة فيما بينها»[4].

كانت هذه مجموعة من النقاط التي يثيرها جون إيكول J. Ecole للتأكيد على استمرارية فكرة الماهية الإنسانية في فلسفة سارتر. وهي نقاط تثبت كلها صحة الفرضية المدافع عنها. وإذا كان مقال جون إيكول يتوقف عند حدود الكتابات التي ظهرت قبل سنة سبع وخمسين فإننا نضيف أن الكتابات اللاحقة لا يمكنها أن تفند هذه الفرضية، وبالخصوص منها نقد العقل الجدلي حتى وإن كان الكتاب يثير بدوره من حين لآخر نفيه للماهية الإنسانية. ولقد تعرضنا أعلاه لنقطتين اثنتين تثبتان عكس

(1) Ibid., pp. 67–68.

(2) Sartre, *L'être et le néant*, p. 601.

(3) Ibid., p. 655.

(4) Ibid., p. 654.

ما يؤكد عليه الكتاب. تكمن أولهما في ربط الممارسة بالحاجة، حيث إن العمل الإنساني حسب نقد العقل الجدلي موجه في عمومه نحو تحقيق الحاجيات المادية. يسعى كل إنسان أولا وقبل كل شيء إلى الحفاظ على بقائه باقتناء ما هو لازم.لذلك عن طريق التعامل مع محيطه. وتكمن النقطة الثانية في الصراع الذي يترتب عن العملية الأولى. فلماذا لا يلجأ الإنسان إلى التعاون مع الآخر في سبيل الحصول على ما هو في حاجة إليه بدل أن يتصارع مع هذا الآخر إلى حدود الموت؟ ألا يعبر هذا السلوك عن ماهية إنسانية ما دمنا نتحدث عن شيء ما يحدد الإنسان انطلاقا من مستوى الوجود، وينطبق على كل فرد في كل مكان وفي كل زمان؟

هناك، كما نلاحظ في النصوص السارترية وتوجهها الفكري على العموم، ما يجعلنا نقتنع بوجود فكرة الماهية الإنسانية أو الطبيعة الإنسانية. غير أن المهم بالنسبة لنا لا يتوقف عند حدود إثبات الفكرة بقدر ما يذهب إلى إظهار مكانتها في إطار الميل الفوضوي الذي نقرأ من زاويته كتابات سارتر. إذ كيف سيلتقي سارتر بالاتجاه الفوضوي وهو لا يترك عند الإنسان أي جانب إيجابي أو روحي سيكون عماد إنسانية ما لا بد من حصولها، بالنسبة للفوضويين، كنهاية ينبغي توجيه المجتمع نحوها، أو كمبدأ أول يوجهه نحو تلك الغاية. إن غياب مثل هذا المبدأ لا يفيد بالضرورة تناقضا مع التوجه العام للفكر السارتري، بل ربما كان وسيلة لتعميقه أكثر. إن عدم الإقرار بطبيعة إنسانية إيجابية تساعد على تحقيق الإنسانية داخل التنظيم الاجتماعي يجعل مسألة التنظيم مرتبطة بالجهد الذي يبذله الإنسان بدل أن تبقى في إطار ما هو معطى من طرف الطبيعة. إنه وسيلة لجعل الغاية الإنسانية مسؤولية كل فرد بدون استثناء. وبهذا تعطى للإرادة كامل الأولوية في التسيير والتنظيم، المسألة التي تعتبر في نهاية المطاف من الأسس الرئيسية للفوضوية، إن لم نقل أساسها الأول والأخير. إن كل ما يخص الغاية ووسائل تحقيقها يدخل في إطار ما يبتكره الإنسان وليس في إطار ما هو معطى طبيعيا للإنسان. نقول بعبارة أخرى إنه يدخل في إطار البنيات الأساسية (Les structures fondamentales) وليس في إطار البنيات المباشرة (Les structures immédiates). لعل مثل هذا التوجه يسير نحو تعميق الفلسفات القائلة بالماهية الإنسانية وليس نحو الحد منها، لأن ما يعيبه على هذه الأخيرة هو عدم انسجامها مع منطلقاتها. إنها تذهب من جهة إلى جعل الإنسان مصدر أفعاله، وتذهب من جهة ثانية إلى الحد من هذه القيمة التي تعطيها للإنسان، لأنها تختزله

في مجموعة من المكونات تكون هي المتحكمة الفعلية في هذا الكائن الذي أردنا منه أن يكون هو المتحكم في كل شيء. لن يكون الإنسان ذاتا بالفعل إلا إذا اعتبرناه مبدعا لغاياته؛ أو بتعبير آخر لن نؤسس الذاتية بمعناها الحقيقي إلا إذا أرجعنا الفعل الإنساني في شموليته إلى الإرادة الإنسانية. وهذا هو ما يجعل سارتر ينتقل في الكتابات اللاحقة الوجود والعدم إلى إثارة البنيات الأساسية أي البنيات التي تؤسس الغايات الإنسانية.

نود قبل الانتقال إلى هذه النقطة، إثارة سوء فهم قد يسقط فيه قارئ سارتر بصدد توضيحه لما يقصده بأسبقية الوجود على الماهية لدى الإنسان[1]، وبالضبط حينما يحيل على هيدجر. يقول مثلا في كتابه الوجودية فلسفة إنسانية. «إن ما هو مشترك بينهم [بين الوجوديين الألمان والفرنسيين، وعلى رأسهم سارتر نفسه وهيدجر] هو فقط اعتبارهم للوجود كسابق على الماهية أو، إن شئتم، ينبغي الانطلاق من الذاتية»[2].

نعتقد أن كلام سارتر هذا ينطوي على سوء فهم لهيدجر وتأويل خاطئ لفلسفته لم يفت هيدجر نفسه من الالتفات إليه. إن معظم العبارات التي يرددها هيدجر بصدد تناوله للماهية الإنسانية لا تلتقي بتاتا مع القول السارتري السالف الذكر. لنذكر ببعض الصيغ التي يحدد فيها الماهية الإنسانية. «تكمن 'ماهية' الدازاين في وجوده (existence) (...) إن مصطلح الدازاين الذي ننعت به هذا الموجود لا يعبر عن ماهية كما تفعل الطاولة والمنزل والشجرة [هذه الأمثلة هي التي تجعل الإنسان ينزلق نحو الجمع بين الفيلسوفين] وإنما تعبر على العكس من ذلك، عن الوجود (l'être)» ويضيف بعد هذا الكلام جملة أكثر تضليلا من الأولى بالنسبة لمن يتناول النصوص الهيدجرية انطلاقا من الفهم السارتري للماهية الإنسانية حيث يقول: «إن هاتين الخاصيتين للدازاين الملخصتين بهذا الشكل: أسبقية الوجود (existence) على الماهية من جهة، وأن أكون منتميا كل مرة إلى ذاتي من جهة أخرى، تشيران سلفا

(1) يمكن أن نذكر هنا جون إيكول الذي أحلنا على إحدى مقالاته أعلاه. إنه يسقط في مقاله الماهية والوجود عند سارتر في خطأ الجمع بين سارتر وهيدجر فيما يخص فهمهما للماهية الإنسانية، ويعتبر أن سارتر لا يعمل، حينما يقول إن "الوجود سابق على الماهية عند الإنسان"، سوى على تبني وتكرار فكرة هيدجيرية.

Ecole Jean, *Essence et existence*, Etudes philosophiques, n. 3, 1951, p. 479.

(2) Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 17.

إلـى أن الدراسـة التحليليـة لهـذا الموجود تجد نفسـها أمـام ناحية ظاهرية خاصة»[1].
ونجد التعبير نفسه يتكرر في مقال آخر بعيد زمنيا عن الوجود والزمان، إذ نقرأ مثلا في رسـالة في المذهب الإنسـاني الجملة الآتية: «تقوم ماهية الإنسـان على وجوده (existence)»[2].

ينبغي أخذ الأقوال السالفة الذكر في إطارها العام، أي في إطار التطوير الذي يقيمه هيدجر بصددها. فتأكيده على الوجود الإنساني existence يتم بالدرجة الأولى للتنبيـه علـى مواجهـة الإنسـان في وجـوده لعدد غير محدد من الإمكانيات لا تتحقق بالضـرورة كلهـا. ومـن هنا يقر أن الوجود الإنسـاني هو قـدرة على الوجود. فماهيته إذن هـي القـدرة علـى الوجود، ونمط وجوده سـيكون هـو الإمكانية وليس الواقعية. يفيد القول: الإنسان يوجد existe أن ميزته الأساسية التي تجعله مغايرا للموجودات الأخرى هي بالضبط اختزاله في إمكانياته، ويمكن أن نضيف إمكانياته غير المحددة. يتسم الوجود الإنساني بالتجاوز لما هو معطى، لا لأنه نفي للمعطى من أجل تحقيق التطابق الذاتي، الشيء الذي سيجعله يتحدد فعلا كذات، وإنما لكونه مجموعة من الإمكانيات تعبر عن حضور الوجود واستحضاره. ولهذا نجد هيدجر يؤكد في القولة الأولـى التـي استشـهدنا بهـا علـى أن ماهيـة الإنسـان «تعبـر عن الوجـود». لا يمكن الحديث في نظرنا عن مسـار محدد يرسـمه التجاوز الصادر عن الكائن الإنسـاني. إنه تجاوز يعبر بالدرجة الأولى عن الصدى الذي يجده نداء الوجود عند الإنسـان، وكذلك في حالات أخرى، عن انسحابه أو فقط عن كونه شيئا آخر غير ما هو معطى، ما دام أن الوجود هو آخر الموجود (l'autre de l'étant). صحيح أن هيدجر يخصص جـزء كبيـرا مـن كتابـه الوجود والزمان لتحديد ما يسـميه بالبنيات الوجودية للإنسـان فـي مقابـل البنيـات المقوليـة للموجودات الأخرى. غير أن هـذه البنيات تصب كلها في اتجاه إبراز الإنسان باعتباره قدرة على الوجود أو إمكانية تبين في نهاية المطاف أن الوجـود لا يمكـن اختزالـه فـي موجـود ما كما تفعـل الميتافيزيقا، وأن الاختلاف الأنطولوجي يظل مستمرا رغم كل المحاولات الميتافيزيقية لاستنفاذه. نقول بصيغة أخرى إن تحليل البنيات الوجودية عند الإنسـان لا تنفصل عند هيدجر عن تصوره

(1) Heideger, *Etre et temps*, trad. François Vezin, ed. Gallimard, 1986, pp. 73–74.

(2) Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier, ed. Aubier, 1983, p. 61.

للوجود l'être من حيث هو انفتاح، مما يجعل الإنسان متوقفا على الوجود وليس العكس، أو حسب تعبير مقال الهوية والاختلاف «يوجد الإنسان والوجود في علاقة تقوم على تعاطي أحدهما للآخر وانتماء أحدهما للآخر»[1]. في حين لاحظنا في بداية هذا الفصل أن سارتر يقصي الوجود كليا، ويضع مستوى فعله في درجة صفر ليجعل من الإنسان الموضوع الفلسفي الوحيد، ما دام يعتبره الفاعل الفريد وسط الموجودات المحيطة به.

وقد أثار هيدجر نفسه مسألة الاختلاف بينه وبين سارتر فيما يتصل بموضوع الماهية الإنسانية، بل الاختلاف بينه وبين كل من ظلوا في تناولهم للإنسان في إطار الميتافيزيقا (وسارتر واحد منهم طبعا). يصنف سارتر حسب هيدجر في إطار المذهب الإنساني الذي يقول أصحابه «نحن في مستوى لا وجود فيه سوى للناس» في حين يقر المذهب الإنساني الذي يدافع عنه هيدجر ب «أننا في مستوى حيث يوجد بالدرجة الأولى الوجود»[2]. كما نجده يؤكد بكل صراحة بعد هذا التمييز بين المذهبين على أن «الإنسان ليس سيد الوجود» كما هو الأمر بالنسبة لسارتر، «إنه راعي الوجود» أو إنه «جار للوجود، يسكن بجوار الوجود»[3]. الفرق شاسع إذن بين سارتر وهيدجر فيما يخص تحديدهما للماهية الإنسانية رغم التقارب الذي قد يبدو للوهلة الأولى حسب بعض تعابير الوجود والزمان الواردة بهذا الصدد. ويأتي الفرق، كما قلنا، من كون ساتر يعطي الأولوية للوجود الإنساني على الوجود، في حين لا يغادر هيدجر مسألة الوجود حتى في الحالة التي يبدو فيها مهتما أساسا بالكائن الإنساني. وهو موقف لا يحتاج في الحقيقة إلى تأويل لأنه يفصح عنه كل الإفصاح حينما يقول: «يستنتج من هذا التحديد للإنسانية من حيث هي وجود خارج (Ek-sistence) لأن الأساسي هو الوجود باعتباره بعدا للمكوث خارج (l'extatique) الذي يتميز به الوجود خارج (l'ek-sist ence)، وليس الإنسان»[4].

ولعل مثل هذه النظرة إلى الوجود على العموم والوجود الإنساني على

(1) Heidegger, *Identité et différence* in *Questions* I, ed. Gallimard, 1979, p. 265.

(2) Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier, ed. Aubier Mutaigue. p. 87. C'est l'auteur souligne.

(3) Ibid., p. 109.

(4) Ibid., p. 85.

الخصوص هي التي جعلت فلسفة هيدجر تتوقف عند حدود التفكيك دون الانشغال بالبناء (la constitution) الذي كان هاجس معظم الفينومينولوجيين، وعلى رأسهم الواضع الأول للمنهج إدموند هوسرل. إذا كان الدور الأصيل للإنسان هو الاستجابة لنداء الوجود فإن مسألة البناء لن تكون من مهامه، أو على الأقل لن تكون من مهام الفيلسوف والفلسفة. ولهذا السبب سنلاحظ أن الأصالة عند هيدجر لا تتجاوز الحالة التي تبرز فيها البنيات الوجودية للإنسان على حقيقتها، أي أن الإنسان الكائن قادر على الوجود، وراع للاختلاف الأنطولوجي. تكمن الأصالة، بمعنى آخر، في البنيات الأولى التي يقدمها لنا التحليل الوجودي، وليس في البنيات التي سيؤسسها الإنسان (الفيلسوف) انطلاقا من هذا التحليل الأول. ترتبط الأصالة عند هيدجر إذن بالكشف وليس بالبناء. الشيء الذي يجعل فكرة الواجب، أو ما ينبغي أن يكون، أو أحسن طريقة في التنظيم، وباختصار المسألة الايتيقية، تغيب من اهتمامه أو على الأقل من كتاباته الفلسفية[1]. ذلك لأن هذه الأخيرة «لا يمكنها أبدا أن تأتي بطريقة مباشرة بالقوى التي تبعث على وضعية تاريخية معينة ولا أن تخلق أشكال الفعل والشروط الباعثة على هذه الوضعية، (...) إن ما يمكن أن تكونه فلسفة ما وما ينبغي أن تكونه بفضل ما تفرضه ماهيتها هو: انفتاح – وفق الفكر – لطرق ولزوايا نظر لمعرفة تحدد مقياس ومكانة هذه المعرفة، التي يفهم شعب ما ويتمم، انطلاقا منها، وجوده هنا داخل العالم الآتي من الروح، تلك المعرفة التي تحفز على كل تساؤل وكل تناول كما أنها تهددهما وتقتضيهما أيضا»[2]. يؤدي ربط الفلسفة بالتأسيس إلى السقوط في المعرفة الساعية إلى التمكن من المحيط الذي تنتج فيه والسيطرة عليه. إنها تسقط في الفكرة (الزائفة) القائمة على الإحاطة بالظاهر بشكل تام، ولا تدرك أبدا أن الظاهر لا يظهر دون أن يتستر. بمعنى آخر إنها تسعى دائما، عبر هذا الطريق، إلى فتح نسق مع هاجس إيجاد أحسن الوسائل وأقصر السبل لإغلاقه. في حين إن ما يميز الفلسفة

(1) يقول هيدجر "إن الفكر الذي يطرح حقيقة الوجود، ويحدد بهذا المقام الرئيسي للإنسان انطلاقا من الوجود ونحوه، ليس إيتيقا ولا أنطولوجيا. مما يجعل مسألة العلاقة بين هذين المجالين المعرفيين من الآن فصاعدا بدون أساس في هذا الحقل (...) ليس هذا الفكر بنظري ولا بعملي. إنه ينشأ قبل هذا التمييز. ويشكل هذا الفكر، في حدود وجوده، فكر الوجود داخل الوجود ليس إلا". *Lettre sur l'humanisme*, pp. 153–155.

(2) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn, ed. Gallimard, tel 1967, pp. 22–23.

وما يعلي من أصالتها هو فتح الآفاق مهما بلغت درجة انغلاق الأنساق.

لقد بينت لنا هذه المقارنة بين سارتر وهيدجر مدى ارتباط فلسفة الأول بالإنسان في إطار ميتافيزيقي تقليدي ما دام أن مقولة البناء تظل هي الفكرة الموجهة للتحليل. بهذا تصنف فلسفة سارتر في الأنطولوجيا لأنها تبحث عن البنيات الوجودية والأسس الأولى المكونة للوجود؛ وتدخل في إطار الإيتيقا لأنها تتساءل عن أحسن تنظيم ينبغي توفيره للإنسان وعن أنجع طرق لتحقيق ذاك النظام، إما بالاستناد إلى إيجابية البنيات الممنوحة من طرف الوجود، وإما باللجوء إلى الأفكار التي لا تجد مصدرها سوى في الإبداع الإنساني. والغاية من ذلك طبعا هي تقويض ما هو سلبي على مستوى الوجود، لتعويضه بما يصبو إليه الإنسان من إيجابية.

تعرضنا إلى حد الآن للصنف الأول من البنيات عند سارتر، ولاحظنا أنها ترتبط بالسلب، ولا شيء آخر غير السلب. لا تتوقف عملية البناء إذن في المجال الأخلاقي وفي المجال السياسي على شيء آخر غير هذه البنيات الأولى التي يسميها سارتر بالبنيات المباشرة. فبماذا سترتبط إذن عملية التأسيس؟ إنها ستقوم على البنيات الأساسية. ماذا يقصد سارتر بالبنيات الأساسية؟

البنيات الأساسية

«لا تغيب عن الإنسان الأصيل الغايات المطلقة للوضعية الإنسانية أبدا. إنه اختيار محض لغاياته المطلقة. وهذه الغايات هي: إنقاذ العالم (بالعمل على جعل الوجود موجودا) وجعل الحرية أساس العالم، وتناول الخلق باعتباره مسألة خاصة بالإنسان، وجعل أصل العالم مطلق الحرية التي تتناول نفسها بنفسها (...) ينبغي أن تكون الغاية مبتغاة كي توجد، هذه هي الخاصية الأولى. لا وجود لغاية إلا بالنسبة لحرية تتشبث بحريتها (...) هناك ظهور أصلي للأسئلة وليس للغايات. ليست الأجوبة معطاة. ليس هناك جواب بتاتا: ينبغي إبداعه وابتغاؤه وليس الوقوع عليه»[1]. يعود سارتر بعد صفحات كثيرة تفوق العشرين بعد كتابة هذه السطور إلى صياغة الفكرة ذاتها، إن لم نقل إلى ترديد الكلام ذاته، وهو يتناول مسألة الأخلاق، حيث نقرأ ما يلي: العلاقة الأصلية للإنسان مع ذاته هي التطابق داخل اللاتطابق، وتغيير

(1) Sartre, *Cahiers pour une morale*, pp. 463-64.

المشروع أي الخلق. إعطاء أساس لوجودنا الخاص بخلقه في الخارج. أما الغاية المطلقة فهي منح الحرية الإنسانية، من حيث هي أساس، لوجود العالم، ولكن هذه الغاية ليست معطاة وإنما هي مبتغاة. هناك فرق بين الواجب والإرادة. الخارج والداخل. ويفيد تجلي الوجود الابتهاج»[1].

يتضح من النصين السابقين أن التأسيس يتم انطلاقا من الخلق. لا يتوفر الإنسان على أي بنية يمكنه الاعتماد عليها في عملية البناء غير الخلق. نستعمل هنا كلمة خلق لترجمة الكلمة التي يرددها سارتر كثيرا في كتابه دفاتر \الأخلاق création بدل الإبداع للحفاظ على قوة معناها في النص السارتري. نتحدث عن القوة لأنه يستعملها بصدد الإنسان بعد تحليل طويل لمسألة الخلق عند الإله، خلق الإله للوجود وخلقه للعالم وخلقه للإنسان... إلخ. كما أنه يقصد منها تقريبا ذلك المعنى الديني الذي يفيد الخلق من عدم. لقد لاحظنا أن البنيات المباشرة لا توقعنا على أي أساس للوجود ولا على أي معنى. هناك عبث تام ومجانية تامة للوجود الإنساني والوجود على العموم. إن كان الإنسان يخلق المعنى فإنه يخلقه انطلاقا من غياب تام للمعنى، إذن من العدم. إن ما يتم في إطار البناء يتم انطلاقا من الإنسان ومن الإنسان وحده. لا شيء وسط الوجود يفرض نفسه انطلاقا من نفسه لأنه أخوة أو لأنه وحدة أو لأنه إحسان أو لأنه تضامن أو لأنه حب... إلخ. كل هذه الموجودات تقوم على الخلق الذي يمتاز به الإنسان. وحينما نسند الخلق الإنسان، فهذا لا يعني «أنه يوجد أولا ليخلق فيما بعد (كما يتم تمثيل الإله عادة)، وإنما يقصد بذلك «كونه خلق للعالم في وجوده بالذات»[2].

ولكي يعلي سارتر من قيمة الحرية الإنسانية ويعطي مكانة سامية للخلق الذي تنجزه نجده يعطي امتيازا كبيرا للخلق في مقابل تقويض ما هو معطى وجوديا. ولعل لغة سارتر بهذا الصدد ذات دلالة قوية. إنه يتحدث بصدد الخلق في مجال الأخلاق عن تغيير الاعتقاد، ويستعمل كلمة هي بدورها ذات بعد ديني أو ذات أصل ديبي، إنها كلمة Conversion. ولا يفوتنا هنا التأكيد على التقاء سارتر بالموقف الفورباخي من الديانة المسيحية، ذلك الموقف الذي يهدف إلى عكس النظرة الإنسانية إلى الإله،

---

(1) Ibid., p. 486.

(2) Ibid., p. 486.

وإضفاء كل الصفات المحمولة على هذا الأخير على الكائن الإنساني نفسه، وهو موقف نجده على العموم عند أغلبية المفكرين الفوضويين، وعلى رأسهم برودون وباكونين. ويعبر سارتر عن هذا الموقف بكل وضوح حينما يقول: «يجد الإنسان نفسه وارثا لرسالة الإله الذي مات، وهي إنقاذ الوجود من اندثاره المستمر في الإبهام المطلق لليل. الرسالة اللامتناهية»[1].

كيف يتم إذن تغيير الموقف عند الإنسان فيما يخص المسألة الأخلاقية؟ وأين يكمن التوجه الفوضوي في هذا التغيير؟ يلح سارتر في دفاتر الأخلاق وكذلك فيما بعد في نقد العقل الجدلي، على ربط البعد الأخلاقي للفعل الإنساني بالوعي المباشر للفرد أو ما يسميه بالوعي اللاتنظيري. بمعنى أن المسألة لا تتوقف، كما يذهب إلى ذلك مؤسسو الجدل هيجل وماركس وإيجلز، على الشروط الموضوعية الخارجية وتطور تناقضاتها. إن الفرد الذي يعاني من الاستلاب في إمكانه دائما الانتباه إلى(والاقتناع ب) أن تحرره يتوقف على تحرير كل الإنسانية، وذلك بغض النظر عن مستواه الفكري والمرحلة التاريخية التي يعيش فيها. «تتضمن الحاجيات المباشرة للمَقموع وللإنسان على العموم التعالي في شكله الكلي، وكذلك الحرية. إن أبسط حركة للمجاعة هي تجاوز للوضعية وإنارة لما هو كائن انطلاقا مما هو غير كائن، إنها نفي واختراع ومطالبة. يمكن أن تصبح المجاعة عند الإنسان، على عكس الحيوانات التي تنحصر عندها في الميل نحو الاستمرار في الحياة، مطلبا لسبب من أجله نحيى أو، إن شئنا، يمكن للإنسان أن يصنع كل الإنسانية (البحث عن العدالة وعن الحرية... إلخ) كتعال ومجال للغايات، في مجهوده من أجل إشباع جوعه. هناك في كل نشاط إنساني فهم للوضعية الإنسانية وللحرية»[2].

لسنا في حاجة إلى التنبيه على تشديد صاحب النص على الميل الإنساني نحو التغيير والتحرير، وعلى الطابع العفوي لهذا الفعل. إنه موقف سيحتفظ به سارتر في نقد العقل الجدلي حيث يعتبر أن إحساس العامل، أو الإنسان المنتمي إلى الطبقة

(1) Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 510.

والنصوص المعبرة عن الموقف الفويرباخي من الكائن الإلهي كثيرة في هذا الكتاب، ونذكر على سبيل المثال قول سارتر في صفحة (437) "لن تسقطوا بتخليكم عن المطلق المتعالي في المذهب النسبي وإنما تعيدون للإنسان قيمته المطلقة".

(2) Ibid., p. 488.

الكادحة على العموم، بضرورة الثورة، لا يحصل لديه نتيجة انتمائه إلى حزب تطورت بداخله الفكرة، أو تطورت ممارسته النضالية إلى مستوى أصبح يقتضي الانتقال إلى مستوى أعمق وأعم يتجسد في الثورة، وإنما يحصل بالدرجة الأولى انطلاقا من إحساس الفرد ب «استحالة استمرار الوضعية على ما هي عليه. أضف إلى هذا أن الفرد نفسه الذي يحصل لديه هذا الشعور لا يحتاج إلى نقله إلى مستوى نظري كي يدرك ضرورة تورثه على الوضع، وضرورة الانضمام إلى الآخر الموجود في الوضعية نفسها.

ويذهب سارتر، للحفاظ على الطابع العفوي للفعل الأخلاقي، إلى ربطه بالتجربة. إن فشل الإنسان في تحقيق ذاته انطلاقا من مسايرته للبنيات المباشرة التي توجهه بدون جدوى نحو التطابق مع نفسه، يجعله مع مرور الوقت يتساءل عن إمكانية خلق غاية أخرى غير الغايات السائدة. «قد يكون الفشل مقنعا بشكل غير محدد ومتداركا، ولكنه ينمو انطلاقا من ذاته إلى الكشف عن العالم باعتباره عالما للفشل، ويمكنه أن يدفع الوجود لذاته إلى طرح السؤال الأولي لمعنى أفعاله وسبب الفشل. وسيطرح المشكل على هذا النحو: ما السبب في كون العالم الإنساني هو عالم الفشل بالضرورة، وما الذي تحتوي عليه ماهية المحاولة الإنسانية حتى تنتهي مبدئيا إلى الفشل؟ إن هذا السؤال عبارة عن توسل للمرء إلى وضع نفسه في أرضية التأمل، وتناول الفعل الإنساني نظريا في قواعده ووسائله وأهدافه»[1]. ويختلف التساؤل هذه المرة جذريا عن التساؤلات التي يطرحها الإنسان عادة خلال حياته اليومية أو المهنية. إنه تساؤل يهدف إلى التوصل إلى المعنى الذي يخلص الحياة الإنسانية من الاستلاب، ولهذا يسمي سارتر هذا النوع من التأمل بالتأمل التطهيري أو اللامتواطئ في مقابل التأمل المتواطئ وغير الطاهر الذي يكون الوعي في إطاره منشغلا بما يمكن من تحقيق ما هو سائد. ويكون التأمل غير طاهر حتى وإن ارتبط ببعض القيم الحميدة كالشرف مثلا أو الشجاعة أو الإحسان أو... إلخ. إن الوعي المرتبط بهذه القيم وعي لم يخرج من تصور الغير للحياة وللعالم، ومن ثمة فهو وعي مستلب. هذا بالإضافة إلى أن مشروع الوعي في مثل هذه التصرفات يكون مركزا بالدرجة الأولى على الوجود. يسعى الوعي أحيانا إلى تحقيق تحرره وقد علمنا

(1) Sartre, Cahiers pour une morale, p. 488–89.

الوجود والعدم أن مشروع الوجود يقوم على الخداع، لأن الإنسان يظل دائما شيئا آخر غير ما يوجد عليه. وحتى في الحالة التي يكون فيها خالصا، فإنه يكون مع ذلك بصدد لعب دور معين فقط، ولا يمكن أن يختزل فيما يقرر أن يكونه.

هكذا يمكن القول بحصول تقدم في الفكر السارتري انطلاقا من دفاتر الأخلاق. إذ نلاحظ بكل جلاء التخلي عن مشروع الوجود المرتبط بالبنيات المباشرة لصالح مشروع الفعل والبناء القائم على البنيات الأساسية. لقد أصبح الخروج من الاستلاب ممكنا، وضامنه الوحيد هو الانتقال من مشروع الوجود إلى مشروع الفعل. «تؤدي الأصالة، يقول سارتر، إلى التخلي عن كل مشروع من أجل أن يكون المرء شجاعا (جبانا) أو شريفا (حقيرا)، إلخ. وذلك لأنهما غير ممكني التحقق، ويؤديان على أية حال إلى الاستلاب. تكتشف الأصالة أن المشروع الصالح الوحيد هو مشروع الفعل (وليس الوجود)، وأن مشروع الفعل لا يمكنه بدوره أن يكون شموليا دون أن يسقط في التجريد (...) فالمشروع الصالح هو مشروع الفعل في وضعية ملموسة لتغييرها في اتجاه معين»[1].

لا ينفصل التركيز على الفعل عند سارتر، في إطار ما يسميه بتغيير الموقف، عن تعميق فكرة الإرادة المسيطرة تقريبا في كل فكره. فلكي تدافع الفلسفة فعلا عن الإرادة ينبغي أن تبين أن هذه الأخيرة حرة، وأنها لا تكون إرادة بالفعل إلا حينما تكون مستقلة. يتحدد المشروع الأخلاقي الذي يتخلى عن الوجود ليرتبط بالفعل وسط الواقع الملموس انطلاقا من الاختيار الفردي وحده، ولا مجال لرصد أثر ما بداخله لكل ما يمكن أن ينتمي إلى الغير أو الوجود الخارجي. وهذا التوجه ينسجم تماما مع فكرة المسؤولية. إذا أردنا أن نعتبر الإنسان مسؤولا عن أعماله (لمحاسبته عليها) ينبغي أن نقر بالحرية الكاملة للإرادة. «فما عسى أن يكونه مشروع تأمل يرفض البحث عن الوجود؟ لا يمكن أن يتعلق الأمر سوى بقرار جذري للاستقلالية. يتضح أن كل نسق التأمل المتواطئ القائم على الاستعادة عبارة عن إسقاط نويماتيكي للذات كما لو كانت الغير، وأخيرا كما لو كانت تابعة»[2]. ولقد ظل سارتر وفيا للاستقلالية التامة للإرادة نظرا لتشبثه بمبدأ الفردية في كل كتاباته الفلسفية. وحينما يقول في

(1) Ibid., p. 491.

(2) Ibid., p. 495.

كتابه الوجودية فلسفة إنسانية: «إن الشيء الوحيد المهم هو معرفة ما إذا كان الخلق المنجز يتم باسم الحرية»[1] فإنه يقصد بالضبط التأكيد على استقلالية الإرادة.

إن أول سؤال يطرح نفسه هنا هو ما الذي تتوخاه الإرادة الحرة بعد حصول التغيير في الموقف؟ إنها ستتخلى طبعا عن مقولة الامتلاك التي تشكل المقولة الأساسية في الوجود والعدم، والتي كانت تجعل من الإنسان «شغفا لا جدوى منه»[2]، لكونها تغرقه في عالم الاستلاب رغم كل الجهود التي يبذلها في سبيل تحقيق تطابقه مع ذاته. يؤدي التصرف انطلاقا من منطق الامتلاك بالإنسان إلى التعامل مع الحرية الأخرى من الزاوية الموضوعية، فيسعى دائما إلى إخضاعها لحريته الخاصة. أما التطهير الذي يمارسه الوعي في سبيل التخلص من الامتلاك فإنه يبتكر مقولة جديدة لا تنشأ مع الإنسان، ولا يمكنها أن تفرز انطلاقا من البنيات المباشرة، وهي مقولة التضامن. يبرز السلوك التضامني إذن عند الفرد حينما يقر إبدال الموقف الوجودي بالموقف الأنطولوجي. ويلح سارتر على أن التضامن فعل ناتج عن تحالف إرادي، ولا يمكن أن يعبر عن شيء آخر قد يكون فطريا أو ماهويا». يجعل التأملُ [المشروعَ] منتميا إليه عبر التحالف معه والموافقة عليه وليس عبر التوحد به وامتلاكه. بمعنى آخر يكمن تغيير الموقف في التخلي عن مقولة الامتلاك التي لا يمكنها أن تتحكم سوى في علاقات الوجود لذاته مع الأشياء لإدراج علاقة التضامن داخل العلاقة الحميمية للشخص، علاقة التضامن التي ستتحول فيما بعد إلى تضامن مع الآخرين (...) إنها تحقق صنفا من الوحدة خاصا بالموجود الإنساني. وحدة أخلاقية تتحقق عبر وضع الأمور موضع تساؤل وعبر الاتفاق التعاقدي»[3].

نسجل هنا أن العلاقة الأخلاقية التي يبحث عنها سارتر للخروج من الاستلاب هي علاقة التضامن، ونحن سنرى فيما بعد، عند انتقالنا إلى المجال السياسي، أنها تظل هي نفسها حتى وإن كان النعت سيختلف. إنه سيتحدث عن الأخوة بدل التضامن ولكنها ستقوم بدورها على الإرادة الفردية والقبول الفردي بالانتماء إلى الوحدة المشكلة بين أفراد المجموعة. وإذا كنا نرى في قول سارتر

(1) Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, ed. Nagel, 1968, p. 86.

(2) Sartre, *L'être et le néant*, p. 495-96.

(3) Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 495-96.

بالتضامن مبدأ من المبادئ التي تمكننا من تصنيف فكره في إطار الفوضوية، فذلك بالضبط لأن المسألة لا تتوقف عند حدود المجال الأخلاقي وحده، كما يمكن أن يتبين لأول وهلة. إن الأمر يتجاوز مسألة الأخلاق، لأن هذه الأخيرة لا تنفصل، ابتداء من هذا الكتاب، عن المسألة السياسية. وإذا تحدثنا أعلاه عن الانتقال من المجال الأخلاقي إلى المجال السياسي فذلك لا يعني مغادرة سارتر كليا للأول قصد الاهتمام بالثاني وحده. يحصل الانتقال في الموضوع فقط، بمعنى أن سارتر سيناقش مجالا (الماركسية) تغلب فيه السياسة على الأخلاق. وما سيعيبه سارتر في العمق على الماركسية هو غياب البعد الأخلاقي من تصورها للسياسة أو على الأقل محدودية هذا البعد في تصورها للعلاقات الإنسانية. كما أن حديث سارتر عن الأخلاق في كتابه دفاتر الأخلاق هو حديث عن السياسة أيضا، وذلك لأنه يقرنها،حسب ظنه، بالواقع الملموس والتغيير والثورة. ويهدف من وراء تناولها إلى التنظيم الكلي للمجتمع، أي أنه يبحث عن القواعد والأسس التي يمكن أن يسير وفقها المجتمع في مختلف مجالات الحياة. وحينما يأخذ سارتر بمقولة التضامن فإنه يعتمد عليها باعتبارها أساسا موجها لمجمل سلوك الإنسان داخل المجتمع. إذ ينبغي أن يكون التضامن أصل كل علاقة تجمع الفرد بالآخرين. ولهذا نقول إن قوله بالتضامن يجعله يندرج في إطار المفكرين الفوضويين.

إن ما يدعم تأويلنا هذا هو الطريقة التي ينظر بها سارتر إلى الأنا في إطار العلاقة التضامنية. لأول مرة نجد سارتر يستعمل كلمات إيجابية بصدد تناوله للآخر، ويقر بإمكانية إيجاد علاقة إيجابية مع ما اعتبره دائما مصدر الجحيم. «كان هذا الكشف للآخر قد تم تصوره كمجرد تجاوز في جحيم الانفعالات (الموصوف في الوجود والعدم. وكان الآخر قد تم تناوله فعلا كتجاوز مُتجاوَز، وكجسد هش وسط الكون، مما جعله يتجرد حالا من كل وسائل الدفاع، حيث أتجاوز غاياته بواسطة غاياتي الخاصة فتصبح مجرد معطيات، وأحول حريته إلى معطى، مما يمكنني من تعنيفه. سنرى بعيدا كيف أن كل هذا سيتغير عبر تغيير الموقف (La conversion). غير أن ما أريد تسجيله هنا هو أن هذا الجحيم كان يحتوي سلفا على السخاء والخلق (...) هكذا أغنتني ببعد جديد من الوجود بواسطة الآخر: أبدأ بواسطة الآخر في الوجود داخل بعد الوجود، وأصبح عن طريق الآخر موضوعا. وليس هذا في حد ذاته بتاتا انحطاطا أو خطرا. لن يصبح الأمر على هذا النحو إلا إذا رفض الآخر أن يرى في

ذاته أيضا حرية. وأما إذا كان يوجدني، على العكس من ذلك، كحرية توجد أيضا في شكل وجود موضوع، وإذا كان يوجد هذا الجائز الذي أتجاوزه باستمرار، ويوجده كلحظة مستقلة وكموضوع فكري، فإنه يغني بذلك العالم ويغنيني أنا شخصيا. إنه يعطي معنى لوجودي بالإضافة للمعنى الذاتي الذي أعطيه له أنا شخصيا (...) إن ما أختاره حينما أكون في الوضعية الأصيلة هو إظهار الآخر، وأيضا خلق الناس داخل العالم (...) لنسجل أولا أن هذا الأمر لا يتم إلا على أساس الاعتراف بالآخر باعتباره حرية مطلقة»[1].

إن ما يجعل سارتر يغير نظرته إلى الآخر هنا هو توجيه فكره ابتداء من الدفاتر الأخلاقية نحو الفعل كما رأينا أعلاه، بعد ما كان يركز على الوجود وحده في الوجود والعدم. لم يعد الوجود لذاته يبحث عن أن يكون وجوده متطابقا مع ذاته، وإنما أصبح يهتم بتحقيق وضعية محددة. فبقدر ما أن المشروع الأول يدفع بالوجود لذاته إلى الاعتقاد في لا تناهيه، بقدر ما يفرض عليه المشروع الثاني الانتباه إلى تناهيه. ويعتبر انتباه سارتر إلى تناهي الكائن الإنساني على مستوى الفعل أصل تغيير موقفه من الآخر ولو كان التغيير نسبيا.

قد يبدو هنا سارتر قريبا من هوسرل وهيدجر في دفاعهما عن تناهي الكائن الإنساني. ولكن متابعة النص السارتري في تفاصيله سرعان ما تبين ابتعاده عن هاجس أستاذيه. ربما كان عدم استيعابه لهما فيما يخص فكرة تناهي الكائن الإنساني، أو رفضه لها، هو الذي جعله يظل دائما خارج الاستيعاب للفعل السياسي، والبقاء في إطار الفوضوية. إن انتباهه لتناهي الكائن الإنساني وإقراره، انطلاقا منه، بإيجابية الوجود الآخر لا يشكل سوى مرحلة في التحليل. إنه يعترف بإيجابية الآخر كمحاولة للتغلب على التناهي وتجاوزه من حيث هو تناهي، وليس للاحتياط من سلبياته فقط. يظل هاجس سارتر دائما هو اللامتناهي، هو الإنسان ككل أو الإنسانية ككل. وهذا ما يفهم من كلامه حينما يقول: «ولكنني لا أتوقف عند حدود منحه [للآخر] بعدا آخر [أي حينما أكتشف جوانب أخرى من وجوده لا ينتبه إليها هو من حيث هو وجود] وإنما أجعل من نفسي، بالإضافة إلى ذلك، حارسا لتناهيه. إنه [أي التناهي] يكون في مأمن داخل حريتي لأنني أعتبر ذلك الذي يرى ظهره ويحول من خلفه

Ibid., p. 515. (1)

الخطر الذي لا يمكنه هو أن يراه (وهذا دون أن أتحول عن غاياتي الخاصة، وإلا سيكون فعلي تضحية ونفيا للإنسان في ذاتي). يوجد الآخر بداخلي بشكل سري، خفية من ذاته بشكل يجعله لن يلحق نفسه أبدا، ولكنني لا أريد هذا الوجود إلا لحماية تناهيه ومن أجل أن يتمكن من تجاوزه بشكل أكبر»[1].

نحو ماذا ينبغي تجاوز التناهي؟ هناك اتجاه واحد لهذه الممارسة وهو الشمولية، بمعنى أنه ينبغي تحقيق اللامتناهي عبر تحرير الإنسان من كل استلاب كيفما كان نوعه، وهو تحرير لا ينفصل عن تحرير الإنسانية جمعاء، أي تحرير بالمعنى الفوضوي. «ينبغي أن يكون إلغاء الاستلاب شموليا. يستحيل على المرء أن يكون أخلاقيا لوحده. ومن هنا تأتي المسألة الآتية: التاريخ <----> الأخلاق. يفيد التاريخ الأخلاق (فلا معنى للتطور أو للثورات بدون تغيير شمولي للموقف)»[2].

إننا نجد مثل هذه الفكرة عند معظم الفوضويين لأنها تشكل إحدى النقاط للأرضية المشتركة للاتجاه الفوضوي. هذا نص لباكونين يشبه إلى حد كبير هذا النص السارتري الأخير. «لا يمكن أن أقول إني حر أو أشعر أني حر إلا بحضور الآخرين، وفي وجه الآخرين. لست حرا ولا إنسانا أمام حيوان أو نوع منحط، لأن هذا الحيوان غير قادر على تصور إنسانيتي وبالتالي غير قادر على الاعتراف بإنسانيتي. لن أكون كائنا إنسانيا وحرا إلا بمدى اعترافي بحرية كل الناس المحيطين بي وبإنسانيتهم (...) إنه امتياز كبير للمسيحية حينما نادت بإنسانية كل الكائنات البشرية، بما في ذلك النساء، وبتساوي الناس أمام الإله. ولكن كيف نادت بهذه المساواة؟ نادت بها في السماء، من أجل الحياة الآتية، وليس من أجل الحاضر والواقعية، أي ليس فوق الأرض. هذا مع العلم أن هذه المساواة التي ستأتي تظل بهتانا ما دام عدد الناجين محدود جدا (...) لا يصبح الإنسان إنسانا حقا إلا حينما يحترم ويحب إنسانية وحرية الجميع، وحينما تكون حريته وإنسانيته محترمين ومحبوبتين ومثارتين ومخلوقتين من طرف الجميع. لا أكون حرا حقيقة إلا حينما تكون كل الكائنات البشرية المحيطة بي، رجالا ونساء، حرة. إن حرية الآخر بعيدة على أن تكون حدا أو نفيا لحريتي، إنها على العكس من ذلك شرطها الضروري وتأكيد لها (...) تمتد حريتي المؤكدة

(1) Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 423.

(2) Ibid., p. 487.

على هذا النحو من طرف الجميع إلى ما لا نهاية»[1].

وإذا كان سارتر يقرن تحرر الفرد بتحرر كل الإنسانية فذلك لأنه يتناول المجتمع باعتباره كلا، بل الإنسانية كلا (Totalité). وهذه فكرة تخترق كل كتاباته الفلسفية والأدبية والسياسية على حد سواء، كما أنها ظلت راسخة لديه عبر كل مراحل حياته. لقد خصص كتابات كثيرة ليبين أن الإنسان يشكل، من حيث هو فرد، كلا ملتحما حتى وإن كان غير منسجم. لهذا فالحفاظ على التحامه لن يتم إلا في إطار التحام الإنسانية من حيث هي كل. لا ينبغي أن يغادر الحل الأخلاقي إذن فكرة الكل. هكذا يذهب فيلسوفنا إلى ربط «معنى سيادة الأخلاق» ب «الإنسانية المتصورة كمثيلة «للذات»، كما يتحدث في إطار تحديد العناصر المكونة لطبيعة التاريخ عن «فكرة الكل الوشيك التحقق (quasi-totalité)»[2] إن ما يفرق، طبعا، بين الكل الذي يمثله الفرد والكل الذي تمثله الإنسانية هو كون الأول معطى، أو إنه نتيجة البنيات المباشرة، بينما نجد الثاني لا ينفصل عن البنيات الأساسية، أي أنه يأتي فيما بعد نتيجة لخلق إنساني. «ليس الكل حسب قول سارتر موجودا بتاتا في البداية، إنه لا يوجد إلا في المستقبل»[3].

ومفاد هذا القول هو أن الكل يقتضي وجود وحدة تضمن التحاما بين عناصره من الداخل. وإذا كان هذا الشرط متوفرا لدى الفرد الواحد فإنه ليس كذلك عند المجموعة المكونة من أفراد كثيرين. إن الوحدة شرط أساسي لتحقيق الكل، ولكن الوحدة هنا تستلزم بدورها الخلق والبناء من طرف الأفراد ذاتهم، وليس من طرف شروط موضوعية خارجية. إنها تكون قضية كل فرد على حدة. وهذا ما يقصده سارتر حينما يقول «ليست الوحدة معطاة أبدا. إنها ليست أبدا وجودا. إن الوحدة إرادة»[4].

هكذا نلاحظ أن نظرة سارتر إلى الكل تختلف جذريا عن النظرة الجدلية التي نجدها عند هيجل مثلا أو عند ماركس والماركسيين. نحن نعرف أن هدف هيجل من التأكيد على الكل هو الوقوف في وجه النظرة الأحادية للأشياء، كما يقال، وتجاوز

---

(1) Bakounine, *œuvres complètes*, p. 310–313, T. 1, ed. P.V. Stock, Paris, 1972.

(2) *Cahiers pour une morale*, p. 479.

(3) Ibid., p. 479.

(4) Ibid., p. 496.

ما يترتب من عواقب عن هذه النظرة كالثنائيات مثلا أو إهمال الجزئيات التي تكون لها أهمية بالغة في تحديد الموضوع المدروس؛ كما أن هدفه هو أيضا إدراج العناصر المهمة في المجال الأخلاقي والسياسي التي كانت تهمل من قبل كالعامل الاقتصادي والعامل الثقافي مثلا. وقد سارت الماركسية في الاتجاه نفسه قصد التأكيد على الترابط القائم بين المجالات المتعددة للمجمعات البشرية حتى وإن كانت تعلي من قيمة مجال معين على حساب مجالات أخرى. بمعنى آخر يعتبر الفكر الجدلي، ماديا كان أم مثاليا، أن ما يؤخذ به كأساس داخل المجتمع البشري يتسرب إلى مختلف أنحاء النظام القائم. هذا بالإضافة إلى فكرة توجه الكل في مسار محدد انطلاقا من قوانين محددة تتمتع بموضوعية تامة سواء اعتبرت من طبيعة عقلية أو من طبيعة مادية. إن المهم داخل الكل في النظرة الجدلية هو الوساطة الموضوعية باعتبارها القاعدة الأساسية في عملية البناء. أما الكل حسب التصور السارتري فإنه يتنافى مع الوساطة الموضوعية. إنه كل يقوم على تساوي الأفراد فيما بينهم، وأمام بعضهم البعض، وليس على تساويهم أمام قانون ولا داخل اقتصاد. ينبغي أن يتساوى الأفراد كما لاحظنا عند باكونين في الحرية والإنسانية.

هكذا ننتهي إلى نقطة أخرى يطرحها سارتر في تناوله للبنيات الأساسية للممارسة الإنسانية يمكن الاعتماد عليها في توضيح التوجه الفوضوي لفكره، وهي ما يمكن الاصطلاح عليه بذوبان الذات. يكتب سارتر في دفاتر الأخلاق ما يلي: «إن فعل التمتع بأنا في عالم الاستلاب يسبب حقيقة في رغبة أن تكون هذه الأنا كل شيء. ولكن علاقة الوجود لذاته بالكل تكون مختلفة إذا سقطت الأنا. وسيصبح الأمر انطلاقا من هذه الوضعية على الشكل التالي: أن يوجد المرء كما لو كان أي كان من أجل وجود الكل (...) يضيع المرء كي يوجد واقع معين»[1].

كنا قد لاحظنا في بداية هذا الفصل بصدد تناولنا لكتاب تعالي الأنا أن سارتر يدافع عن انتماء الأنا إلى العالم الخارجي وذلك قصد تطهير الوعي تطهيرا كاملا وجعله يحافظ من تلقاء نفسه عن وحدته وفرديته معا. إن هاجس الفيلسوف هنا هو الوحدة والفردية على مستوى الوعي المفرد أو الكل الفردي. يتضح من النص الأخير أن التطهير أساسي من أجل بناء مسألة أخرى أهم وأكبر وهي ضمان وحدة الكل

(1) Ibid., pp. 495–96.

الجماعي، ولهذا ينبغي أن يتجاوز التطهير المستوى الذي تم به في البداية أو الطريقة التي ينفذ بها في البداية. لقد كان التطهير في تعالي الأنا وكذلك في الوجود والعدم يعني ما يصطلح عليه كل الفينومينولوجيين بتعليق الحكم (l'épochée) أو الوضع بين قوسين. أما الآن، وبعد أن أدرك الوعي ضرورة تغيير الموقف كوسيلة وحيدة لفرض معنى على مجانية الوجود ولا جدواه، فإن التطهير أصبح يعني التخلص، أو على الأقل، محاولة التخلص من الأنا لأنها لا تتخلى عن مقولة الامتلاك وتريد أن تكون كل شيء. إنها تفعل من أجل أن تكون حاضرة في نتيجة الفعل ومن أجل أن ينسب إليها الفعل الذي تنجزه لتصبح بذلك سائدة على مستوى أصل الفعل وغاية الفعل. لا يمكن القول إن الغاية استهدفت لذاتها. إن إعطاء المصداقية وطابع الضرورة للغاية يقتضيان ما أسميناه بذوبان الذات (l'Ego).

«بإلغاء الأنا من طرف التأمل الخالص، يقول سارتر، يتوقف المشروع على الارتباط بشيء آخر غير هدفه، إنه يحافظ إذن على تلك المباشرة التي يتمتع بها في مستوى الوعي غير المتأمِّل لأنه يتوسط هو ذاته بين مكونات ذاته. أرى في مستوى الوعي المباشر هذا البئيس العطشان وأقدم له الماء لأن الماء يبدو مباشرة بأنه مرغوب فيه في حد ذاته. أما في حالة التأمل المتواطئ فإنني أقدم الماء حتى تكون الأنا محسنة (...) يظل الماء أساسيا ولكنه يظل أساسيا من حيث هو معنى ومن حيث هو نعت لمشروعي بدل أن يكون المعطى الأساسي المباشر أي أن ينكشف باعتباره مرغوبا فيه بالنسبة لمشروع ينسى ذاته. نقول باختصار: إن المباشر جائز (Contingent) والتوسط عبر الأنا يؤدي إلى الاستلاب؛ أما توسط المشروع بذاته فإنه يترك للمشروع استقلاليته وللغاية المتوخاة طابعها الأساسي»[1].

إن أول فكرة تتبادر إلى الذهن هنا هي كون سارتر يتحدث عن الفعل الأخلاقي انطلاقا من منظور كانطي محض. ألا يعني هذا النص الأخير في نهاية المطاف أن محدد الفعل ينبغي أن يكون هو الواجب والواجب وحده، بمعنى أن يكون أصل الفعل هو الأنا الترنسندنتالية الخالصة والحرة، لأنها هي وحدها القادرة على الرقي إلى مستوى الفعل انطلاقا من الواجب؟ صحيح إن الفكرة واردة، ولكن يبقى مع ذلك أن سارتر بعيد هنا كل البعد عن الطرح الكانطي للفعل الأخلاقي. وذلك لمعطيات

(1) Ibid., p. 497.

متعددة لن نثير منها سوى نقطة واحدة يشير إليها سارتر نفسه بهذا الصدد. نحن نعلم جيدا أن كانط لا يهدف بتاتا إلى تأسيس وحدة اجتماعية قائمة على ذوبان الأنا في كل شامل. هناك جانب عند الإنسان يتسم بالشر الجذري يمنعه من السير في هذا الاتجاه. ولهذا السبب سيتناول كانط الفعل السياسي في استقلالية عن الفعل الأخلاقي، وستظل الاستقلالية قائمة في نظره إلى الأبد، لأن الإنسان لن يتغلب على الشر المشكل لطبيعته إلى درجة استئصاله. وهذا ما دفع بكانط إلى الحفاظ، في تحليله للحقل الترنسندنتالي، على مبدأ الاستقلالية النسبية للذات (autonomie) وليس على استقلاليتها التامة (indépendance). نتحدث عن استقلالية نسبية لأن الأنا في العمق واحدة وثنائية في آن واحد. هناك بداخلها حضور دائم للمكونين: التجريبي والمتعالي. ولهذا فإن سيرها نحو الفعل الأخلاقي يظل إمكانية فقط وليس ضرورة. ما معنى أن الأمر يتعلق بإمكانية فقط؟ معناه أن الأنا لا تستطيع أن تفعل باستمرار انطلاقا من ذلك المستوى، ولهذا تكون الغاية المطلقة ممكنة فقط أي أنها واردة دون أن تكون ضرورية، فتتوقف بذلك عند حدود الأمل. وقد انتبه سارتر إلى هذه النقطة حينما لاحظ أن الأنا عند كانط تنتج العلاقة دون أن تكون هذه العلاقة نفسها. إن الفكرة في الحقيقة عميقة جدا حتى وإن كان سارتر لا يوليها أهمية كبرى، والسبب في ذلك طبعا هو غلبة التوجه الفوضوي على تفكيره، واستسلامه للمقولات الفكرية لهذا التوجه، وعلى رأسها خلق الوحدة المطلقة بين الذوات لوضع الحد النهائي للاستلاب، أي للشر والصراع والاستغلال والاضطهاد... إلخ.

لا يمكن للأنا الكانطية أن تكون العلاقة نفسها التي تنتجها لأنها تظل دائما ثنائية كما قلنا. لا يسمح لها وضعها الوجودي والأنطولوجي بالذوبان في العلاقات الصادرة عنها. ومن هنا يأتي المعنى القوي للذات في فلسفة كانط والفلسفة الحديثة على العموم. لا تتحقق الذات بشكل كلي أبدا، ولا تتجسد كليا أبدا فيما تنجزه. هناك باستمرار جانب منها يظل خارج اللعبة يكون مصدر الأمل، أمل إعادة الاعتبار، وأمل إعادة التوجيه، باختصار أمل انطلاقة جديدة وانفتاح جديد.

سجلنا هذه الملاحظة لتوضيح انتقاد سارتر لكانط بصدد الأنا وصلتها بالعلاقات التي تنتجها، وكذلك لتوضيح التناقض الذي قد يبدو لقارئ دفاتر الأخلاق حينما سيلاحظ تأكيد الكاتب من جهة على ذوبان الذات لتحقيق الكل وتجاوز الاستلاب، ومن جهة ثانية على كون الذات مطلقة ومصدر كل القيم على مستوى الابتكار

العقلي والإنجاز العملي. ونورد النص هنا لتبيان صعوبته وغموضه في الوقت ذاته. يقول سارتر «بفضلي يوجد الوجود من أجل المطلق، وهذا المطلق هو أنا. بفضلي أنا يدخل في المطلق الذي أمثله كل من الاستمرارية والخلود (اللازمانية) والتطابق مع الذات والمحايثة المطلقة والصفاء (أن نكون وفق وجودنا). تتدخل هنا، لأول مرة، العلاقة الحقيقية للإنسان الأصيل بالأشياء (التي سنجدها في علاقته مع الإنتاج ومع الآخرين)، علاقة ليست توحدا ولا امتلاكا: أي أن يضيع المرء كي يوجد واقع معين»[1].

إن الاستمرارية والخلود والتطابق والمحايثة والصفاء كلها خصائص للمطلق ينبغي أن تتوفر في الكل الاجتماعي الذي يتبين أنه الحل الوحيد بالنسبة للفرد الذي يسعى إلى التخلص من جحيمه. ولكننا نلاحظ حسب النص، أن هذه الخصائص لا تنفصل عن الذات، إنها من إنتاج الذات. فكيف ستتمتع إذن بالوجود وتتجسد بشكل موضوعي وكلي؟ ينبغي استحضار ما قلناه أعلاه للجواب عن هذا التساؤل. تخلق الذات هنا صفاء لأنها أصبحت تشكل هي ذاتها شيئا واحدا مع الصفاء، وتخلق استمرارية لأنها هي ذاتها استمرارية، وهكذا دواليك بالنسبة للخصائص الأخرى. إنها مطلق أيضا لأنها اندثرت كليا في المطلق الذي خلقته لتعطي الوجود للمطلق الموضوعي الذي أصبح في نظرها ضرورة تستدعي التجسيم. ولهذا فإن الإنسان في مثل هذه الحالة لا يضيع في الحقيقة ما دام ينمحي ليجد نفسه داخل كل يخدمه ويوافقه ويتطابق معه. لا فرق هنا بين عملية الإنتاج ونتيجة الإدماج. تتلاشى الأنا كليا فيما تنتجه نظرا للوحدة التامة التي تجد نفسها فيها في نهاية فعلها. وهنا يكمن الفرق بين سارتر وكانط رغم التقارب الذي يبدو بينهما في البداية. وبهذا المعنى ينبغي فهم القول السارتري الآتي الذي يشير فيه إلى كانط بصدد تناوله للغاية الأخلاقية. «إن الطريقة الأخرى لكي أضيع هي أن أتصور نفسي كخالق للعلاقة دون أن أكون أنا نفسي علاقة (كانط). ليست العلاقة في هذه الحالة هي الوجود لذاته نفسه، إنها تصدر عن الوجود لذاته وتسقط خارجه. يظل الوجود لذاته كائنا منتجا للعلاقات. ذلك لأنه ينقصه أن يكون علاقة مع ذاته في شكل مطلق»[2].

---

(1) Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 511.

(2) Ibid., p. 512.

هـذه إذن مجموعـة مـن النقـاط اسـتخلصناها مـن التحليـل السـارتري للفعـل الأخلاقـي وضحنـا مـن خلالهـا ما يقصده بالبنيات الأساسـية مـن جهة، وحاولنا من جهـة ثانيـة أن نبيـن أنهـا تصـب جميعها في الاتجاه الفوضوي. لهذا يأخذ التأسـيس معنى واحدا عند سارتر وهو تأسيس الفوضوية. يبقى أن نشير إلى أننا ركزنا في إطار تناولنـا لهـذه البنيـات علـى كتاب واحد هو دفاتر الأخلاق، دون أن يعني هذا بطبيعة الحال أن نقد العقل الجدلي مثلا يتجاهلها أو يتجاوزها. كل ما هنالك هو أن دفاتر الأخلاق تعتبر فعلا أول كتاب فلسفي يفحص فيه كاتبه إمكانية تغيير الموقف حسب تعبيره، أي دراسـة إمكانية بناء أخلاق. لم تكن المسـألة مطروحة نهائيا في الوجود والعـدم، لأن الاهتمـام انصـب علـى البنيات المباشـرة. وإذا توقفنـا عند حدود دفاتر الأخلاق بصدد هذه النقطة فذلك لرصد التحول الحاصل في فكر سارتر، وتسجيل طبيعة التحول عبر استخلاص أهم الأفكار المعبرة عن ذلك. إننا نعتبر أن سارتر لم يعمل في دفاتر الأخلاق سوى على وضع بعض أسس اتجاهه، فاقتصر على الخطوط العامـة للأخـلاق المتوخـاة. أمـا الكتاب الأخير نقد العقل الجدلي فإنه سـيعمل على إضفـاء الطابـع النسـقي، إن صـح التعبير، علـى الاختيار الذي تم في دفاتر الأخلاق. لهذا اقتصرنا على هذا الأخير لتحديد الاتجاه العام للفيلسوف وبعض المبادئ الأولية التي يقوم عليها هذا الاتجاه على أن نترك تناول الطابع النسقي لفصل آخر.

الباب الثاني

تسرب الاستلاب إلى التشكيلات الاجتماعية

تتأسس الممارسة الإنسانية إذن في مجملها على البنيات التي تعرضنا لها في الباب الأول. فإما أنها تقوم على البنيات المباشرة فيكون مصيرها الاستلاب، وإما أنها تقوم على البنيات الأساسية فتنحو بذلك نحو التحرر. ويبقى أن المقياس في كلتا الحالتين بالنسبة لسارتر هو طبيعة الوحدة التي تفرزها هذه البنيات. هناك وحدة تنتج عن الاستلاب وتخدمهن وهي وحدة خارجية تقوم على أسس تنتمي إلى الواقع المادي؛ ووحدة أخرى تنشأ عن الحرية لخدمة الحرية والتحرير، وتنتفي فيها الغيرية التي تكون الطابع الأساسي للوحدة الأولى. هكذا تشكل الوحدة الموضوع الرئيسي في كل فلسفة سارتر حيث يختزل فيها كل أسس تنظيم العلاقات الإنسانية وأهدافها ومشاكلها. وتقاس العلاقة الإنسانية بطبيعة الوحدة التي تحققها وتتوسطها، والوحدة الحقة هي الوحدة التي ستتمكن الإنسانية من العيش فيها كما لو كانت فردا واحدا، أي أن تصب ممارسة الإنسانية كلها، رغم اختلاف مواقعها ووسائلها وإنجازاتها، في غاية واحدة.

سنعمل الآن على تتبع مسألة الوحدة في فكر سارتر انطلاقا مما توصلنا إليه في الفصل السابق. سنطور في هذا الباب الثاني العلاقات الإنسانية المترتبة عن البنيات الأولى حيث يكون الاستلاب هو مآل الممارسة الفردية لأن الوحدة الناتجة عن البنيات المباشرة وحدة خارجية تتأسس على ما هو موضوعي وما هو شيئي حتى وإن كانت الممارسة الفردية هي التي تكون في نهاية المطاف أساسها. وسننتقل بعد هذا الباب إلى تناول ما يسميه سارتر بالممارسة الجماعية (commune)[1] في إطار وحدة جديدة يكون مصدرها الأفراد المكونون للجماعة، وهي الممارسة الوحيدة التي يمكنها أن تتخلص في مرحلة معينة من الاستلاب، إذ لا يمكن للفرد أن يعيش وحيدا حتى وإن حاول ذلك. ولعل طبيعة الممارسة الفردية هي نفسها التي تؤدي

(1) لا تظهر هذه التسمية إلا في نقد العقل الجدلي، ويذهب سارتر في هذا الكتاب إلى تقسيم واضح للممارسة إلى ثلاثة أنواع: الممارسة الفردية المؤسسة والممارسة السلسلية ثم الممارسة الجماعية. أنظر .Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 316

إلى مثل هذه النتيجة، وليس الميل الفطري لدى الإنسان إلى الانضمام إلى الآخرين، ولا الحاجة الفردية في التغلب على مصاعب الحياة. ولكن إذا كان ضروريا أن يدخل الفرد في علاقات مع الآخرين ويشكل معهم وحدة، فإنه ليس ضروريا أن تكون هذه الوحدة ملائمة للحرية الفردية وللتحرر الإنساني. فما هو السبب إذن في غياب هذه الضرورة؟

نود الإشارة هنا، قبل الدخول في تناول الوحدة الخارجية المؤدية إلى تعميم الاستلاب وسط الحياة الاجتماعية، إلى أن هناك تباينا واضحا في فكر سارتر فيما يخص مسألة الوحدة هذه. فانتقالنا من الوجود والعدم إلى دفاتر الأخلاق ثم إلى نقد العقل الجدلي، يجعلنا نلاحظ أن التطور واضح عبر هذه الكتب الثلاثة. يتميز الكتاب الأول بالرفض التام بالاعتراف بأي وحدة بين الممارسات. هناك إقرار بالاستلاب ولكن هناك رفضا للوحدة في شكليها الخارجي والداخلي معا. ويبذل سارتر جهدا كبيرا ليبين أن الذات الجماعية لا وجود لها سواء من حيث هي ذات فاعلة أو من حيث هي ذات منفعلة. هذا بالإضافة إلى الاستبعاد الكلي لإمكانية حصول إحدى هذه الحالات. فالمصير إذن هو الجحيم. ولكننا نلاحظ ابتداء من الكتاب الثاني بروز الكلام عن الوحدة الزائفة والوحدة الحقيقية. هذه الفكرة التي ستلقى عناية كبيرة في الكتاب الأخير لتشكل المحور الأساسي لمختلف فصوله. كما سيتم الاعتراف بكل وضوح بالوحدتين معا، وبارتباط الاستلاب بالوحدة الأولى والتحرر بالوحدة الثانية. سنتناول الموضوعين معا لدعم القراءة التي ارتأينا أنها الأكثر ملاءمة للفكر السارتري، أي التأكيد على توجهه الفوضوي. لنرجع إذن إلى الوجود والعدم ولنتناول مسألة الوحدة كما تطرحها بعض الفصول المخصصة لها.

رفض الذات الجماعية

يسجل سارتر في الوجود والعدم أننا نقع في إطار العلاقات التي تنسج بين الذوات الفردية على كيانات تبدو وكأنها تتمتع بانسجام داخلي يسمح بالقول بوجود ذات جماعية. ولعل تجارب مختلف الأفراد، في نظر سارتر، تمكن أي إنسان من الوقوف على كيانات من هذا النوع. إذ يكفي الانتباه مثلا إلى استعمالنا لكلمة نحن لنجد أن المقصود بها هو تشكيل الناطق بالكلمة مع مجموعة أخرى من أمثاله لكيان جماعي يتوفر على وحدة داخلية تسمح لأمثاله باعتبار أنفسهم ذاتا واحدة داخل الإطار الذي يوجدون فيه. وهذا دليل على أن علاقات الفرد مع الآخرين ليست دائما علاقات مواجهة، إنها قد تعبر في حالات متعددة من الحياة اليومية عن تقارب وتكتل وتضامن.

تكتسي هذه التجربة في نظر سارتر طابعين اثنين: يبدو الكيان الجماعي أحيانا في شكل ذات جماعية أو ذات فاعلة، وأحيانا أخرى في شكل موضوع جماعي أو ذات منفعلة. لن نطيل التحليل هنا وسنكتفي بذكر أهم الأفكار التي يقدمها سارتر للدفاع عن الفردية ودحض كل ما يمكن أن يبدو بمثابة وحدة بصدد الكيانات الجماعية. بمعنى آخر إن تناول سارتر للذات الجماعية في إطار كتابه الوجود والعدم، يخضع للروح الثابتة عبر مختلف صفحات الكتاب، وهي تجاوز الفردية لكل كيان جماعي تجد نفسها فيه لتثبت ذاتها باعتبارها فردية؛ كما يعمق الفكرة الأساسية للمرحلة الأولى لفكره التي تعتبر أن العلاقة مع الآخر علاقة يطبعها الاستلاب بالضرورة. يقول سارتر: «ينبغي، بالفعل، اعتبار تصور الانتماء إلى نحن من حيث هي موضوع أنه في الأصل مسألة يحصل الشعور بها كاستلاب جذري للوجود في ذاته، ما دام أن هذا الأخير لم يعد مضطرا لتحمل ما يمثله في نظر الآخر وإنما يكون مضطرا لتحمل كيان كلي لا يشكل معه وحدة حتى وإن كان ينتمي إليه بشكل واضح (...) يطابق الكيان الذي تشكله «نحن» تجربة من الذل والضعف: فمن يعيش تجربة

تشكيل نحن مع الناس الآخرين يحس أنه مغمور ضمن عدد لا متناه من الموجودات الإنسانية الغريبة. إنه مستلب بشكل جذري وميؤوس منه»[1].

ولا تقتصر وضعية الاستلاب هذه في نظر سارتر على تلك الحالات العادية التي يعتبر فيها الفرد منتميا إلى نحن بمجرد ما يلتقي مع مجموعة ما في مكان معين أوبصدد فعل يومي عادي (كالركوب في الحافلة أو المشي على الرصيف أو الدخول إلى سوق أو... إلخ)، وإنما يمتد الاستلاب إلى وضعيات أخرى قد تمتاز في تشكلها بنوع من العلاقات الداخلية التي تنسج عبر أحاسيس وهموم وأهداف مشتركة. إن أول وضعية تتبادر إلى الذهن هنا هي الوضعية الطبقية، ولا يتردد سارتر في إثارة هذا المثال نفسه لدحض فكرة الذات الجماعية من حيث هي موضوع. هكذا نلاحظ أن مؤلف الوجود والعدم يمدد البعد الأنطولوجي إلى المجال الاجتماعي لتفسير هذا بذاك. إذ لا يمكن، في نظره، للعلاقة التي يقيمها أفراد الطبقة العاملة مثلا بين قساوة ظروف حياتهم والامتيازات التي يتمتع بها مستغلوهم أن تخلق عندهم وعيا طبقيا، أي انتماء إلى كيان واحد وموحد. يستمد ما يسمح بظهور فكرة الوحدة لدى العامل جذوره من الوجود وليس من الواقع الاجتماعي، ولهذا فإنه سيكون نتيجة شعور العامل بسقوطه تحت نظرة رجل ثالث يمثل السيد أو البورجوازي أو الرأسمالي أو الإقطاعي، نظرة تدرجه مع الآخرين المحيطين به في عمله لتتجاوز غاياتهم الخاصة نحو غاية صاحب النظرة. هذا مع الإشارة إلى أنه لا يتمكن من الإحاطة الكلية بما تتجاوزه نحوه هذه النظرة لأنها نظرة غيرية. هناك طبقة مضطهدة، أي نحن منفعلة، بالنسبة للبورجوازي أو الإقطاعي وليس بالنسبة للمضطهد نفسه. كما أن مصدر الكيان الناشئ هو نظرة هذا البورجوازي أو هذا الإقطاعي وليس شيئا آخر غير هذه النظرة. وقوع نظرة الآخر علي إذن هو الذي يجعلني أشعر بالانتماء إلى كيان ما، وبذلك لا يحق لي القول هنا بتشكيل وحدة مع آخرين في إطار الـ «نحن» لأن العلاقة داخل هذه النحن علاقة مستلبة ولا يمكنها إلا أن تكون كذلك.

«إنني أجد نفسي، يقول سارتر، في غياب الإنسان الوسيط، بمثابة تعال هائل الانتصار، وذلك مهما بلغت خصومة العالم. وبظهور الوسيط تشعر الأنا الناتجة عن نحن وكأنها خاضعة لهيمنة الأشياء، وكأنها أشياء انتصر عليها العالم. هكذا

(1) Sartre, *L'être et le néant*, pp. 490–91.

تجد الطبقة المضطهدة وحدتها الطبقية داخل المعرفة التي تأخذها عنها الطبقة المضطهدة، وظهور الوعي الطبقي عند المضطهد يطابق تقبل نحن كموضوع في إطار الخجل (...) تفترض تجربة نحن الموضوع تجربة الوجود من أجل الآخر التي ليست سوى إحدى أنماطها الأكثر تعقيدا (...) إنها تنطوي بداخلها على قوة من التشتت ما دام الشعور بها ينتج عن الخجل، وما دامت نحن تنهار بمجرد ما يطالب الوجود لذاته بذاته الفردية في وجه الوسيط ويرسل نحوه نظرته بدوره. وهذه المطالبة بالذاتية الفردية ما هي في نهاية المطاف سوى إحدى الطرق الممكنة لإلغاء نحن الموضوع»[1].

ويبقى أن هدف سارتر من طرح الذات الجماعية من حيث هي نحن هو إبعاد الغاية الأخلاقية المتطابقة مع هذا الكيان الجماعي. فلكي تكون هناك نحن تتشكل من كل الإنسانية، وتكون في خدمة القيم المثلى للإنسان، ينبغي أن يتوفر كائن وسيط ينظر إلى الإنسانية ويأخذ بها باعتبارها كلا. ولا يمكن لمثل هذه الحالة أن تحصل إلا بالنسبة للكائن الإلهي. تكون النتيجة هنا اعتباطية لأنه يكفي ألا يعير الناس اهتماما للوجود الإلهي كي لا يشعروا بنظرته تجمعهم في إطار كلي، ومن ثمة تنتفي الإنسانية ككل. «تظل هذه الـ «نحن» الإنسانية مفهوما فارغا (...) إننا لا نتجاوز، كل مرة نستعمل فيها ال»نحن» بهذا المعنى (للإشارة إلى الإنسانية المعانية أو الإنسانية الموجودة في حالة خطيئة، أو للإشارة إلى تحديد معنى موضوعي للتاريخ باعتبار الإنسان موضوعا يطور إمكانياته) الإشارة إلى تحملنا لتجربة ملموسة بحضور وسيط مطلق، أي بحضور الإله. هكذا فإن المفهوم الشامل للإنسانية (من حيث هي كل ناتج عن نحن موضوع) والمفهوم الشامل للإله يتضمن أحدهما الآخر ويلازمه»[2].
إذا كانت الإنسانية، من حيث هي قيمة، تستدعي في تحققها وجود الإله فمعنى ذلك أنه لا مجال لإنجازها باعتبارها قيمة، لأن الآخر هو الذي يحددها دائما كذلك، أي باعتبارها إنسانية. ولعل ما يهمنا بهذا الصدد هو حضور فكرة الإنسانية من حيث هي كل عند سارتر بمجرد ما يتعلق الأمر بالمسألة الأخلاقية وبالقيم على العموم، وهي فكرة ستبقى راسخة في كتاباته اللاحقة لتوجه نظرته السياسية على المستويين

(1) Ibid., p. 493.

(2) Ibid., p. 495.

الفكري والعملي معا. كما أنها فكرة يلتقي بصددها، كما أشرنا إلى ذلك سابقا، كل المفكرين الفوضويين، بغض النظر عن الاختلافات التي قد نلاحظها لديهم فيما يخص طرق تحقيق هذه الغاية المثلى: إنسانية كل الإنسانية.

ينتقل سارتر، دائما في إطار دحض الذات الجماعية، إلى وصف حالات أخرى تتجلى فيها الـ «نحن» في صيغة ذات وليس في صيغة موضوع. وهي صيغة تتوفر بدورها على بعض الجوانب التي تجعل الإنسان يعتقد في إمكانية حصول الذات الجماعية. إلا أن إمعان النظر، حسب سارتر، سرعان ما يبين أن الـ «نحن» الثانية أكثر هشاشة من الأولى، ولا تتوفر على أي أساس أنطولوجي يمكن أن تستمد منه قوة الصمود، ومن ثمة إثبات الوحدة التي تبدو أنها تعمل على توفيرها. إن الـ «نحن» الذات مجرد حالة سيكولوجية ذاتية تؤثر بدون شك على الوعي الذي يحملها، ولكنها لا ترقى أبدا إلى مستوى يجعلنا نقر لها بتمتعها بكيان موضوعي قائم بذاته. لقد كنا في الحالة السابقة نتكلم عن «نحن» في إطار وجود الفرد وسط مجموعة أخرى من الأفراد الآخرين، بمعنى أن الوجود مع الآخر كان مباشرا، وكان الشعور به يتم بطريقة مباشرة. أما في الحالة الثانية فالأمر مختلف، لأن الفرد يلتقي مع الآخرين عبر مشاريعهم الموضوعية وليس عبر وساطتهم. ما معنى هذا؟ يجد الفرد نفسه في كثير من الأحيان (ربما في كل الأحيان) مضطرا إلى إدراج مشاريع موضوعية من إنجاز غيره في إطار مشروعه الخاص. بل قد يتوقف جهده عند الاكتفاء بتبني مشروع غيره، وكل هذا في غياب تام للآخر من حيث هو نظرة. ولا بد لنا من استحضار بعض الأمثلة التي يوردها سارتر نفسه لإدراك ما يقصده فيلسوفنا بغياب الآخر من حيث هو نظرة. إن الإنسان الذي سينتقل عبر الميترو (metro) من محطة معينة إلى أخرى سيتبع مسارا محددا يضعه هو، غير أن الخط الذي سيمر عبره لم يحدده لوحده. لقد سبق لأناس آخرين أن وضعوه، (كالمهندس مثلا)، أو اكتفوا بالمرور عبره، (كمختلف الناس الذين يفرض عليهم المرور عبر هذا الخط).

إن الوحدة التي يقيمها هذا الشخص في هذه الحالة مع الآخرين هي وحدة قائمة على استحضاره للآخرين انطلاقا من هذا المشروع. هي وحدة كان أصلها المشروع المشترك وليس الآخر. ولعل المثال السارتري الثاني أكثر وضوحا بهذا الصدد، وهو يتعلق بالعمل ذي الإيقاع الواحد وسط فرقة محددة، كأن يشغل العامل في المعمل منصبا معينا وسط مجموعة أخرى من العمال الذين ينجزون الأجزاء

المكونة للمنتوج. ويساهم كل واحد منهم بجهد وبوقت يسيران وفق إيقاع محدد لا ينبغي عليهم الإخلال به. وبحصول هذا الشـرط يشـعر كل عامل على حدة بانتمائه إلى «نحن» على شـكل ذات نظرا لوجود تضافر بين كل جهود المجموعة، وترابط بين مشاريعها. وهكذا لا يأخذ المشروع الفردي معناه إلا في إطار مجموع المشاريع الأخـرى. بمعنـى آخـر يجـد الفرد في هذه الحالة اسـتمرارية لمشـروعه في مشـروع الآخر، بدل أن يجد فيه ضربا لمشروعه الخاص أو عرقلة له أو تجاوزا له.

ولكن «هذه التجربة، يقول سـارتر، من طبيعة سـيكولوجية وليس أنطولوجية. إنها لا تتطابق بتاتا مع توحيد فعلي للموجودات لذاتها المعنية»، حتى «وإن كنا نفقد فرديتنا الواقعية، لكون المشروع الذي نشكله هو بالضبط المشروع الذي يشكله كل الآخرين (...) هكذا، فبدل أن يكون بروز بعد ملموس وواقعي للوجود هو شـرط تجربـة الوجـود مـن أجـل الآخر، تكون تجربة نحن الذات حدثا سـيكولوجيا محضا وذاتيا يسري داخل وعي فردي، حدث يتطابق مع تحول حميمي لبنية الوعي ولكنه لا يظهر على أسـاس علاقة أنطولوجية ملموسـة مع الآخرين، ولا يحقق أي وجود مـع الآخـر (mit-sein)، وإنمـا يتعلـق الأمـر بإحدى طرق شـعوري وسـط الآخرين فقط»[1].

إن الغاية هي اسـتبعاد تأسـيس الأخلاق انطلاقا من البنيات المباشـرة للوجود الإنسـاني، كما هو الشـأن في التحليل الخاص بنحن الموضوع. وقد يحلو للبعض الاعتماد في نظر سـارتر على الشـعور السـيكولوجي المحض الذي تخلقه تجربة الـ «نحن» الذات لدى الفرد للتفكير في إنشاء الوحدة، انطلاقا منه أو للتذرع به، كإمكانية متوفرة لدى الإنسـان أصلا. وما على رجل الأخلاق إلا توسـيعها لتشـمل الإنسـانية جمعـاء بـدل الاقتصـار علـى مجموعات محدودة من الأفـراد. والأكثر من هذا فإنها تأتي في درجة ثانية بالنسـبة للبنيات المباشـرة. إنها لا تتمتع، كما أشـرنا إلى ذلك، بأسـاس أنطولوجـي، ومـن ثمـة فهـي ثانوية. «إن تجربة الـ «نحـن» الذات لا يمكنها أن تكـون أوليـة ولا أن تشـكل موقفـا أصليـا اتجاه الآخريـن (...) هذا بالإضافة إلى أنـه حتـى فـي حالـة كـون هذه التجربـة أولية، من الناحية الأنطولوجيـة، فإننا لا نرى كيف يمكننا الانتقال في إطار تحول جذري من تعال تجاوزي لا يعرف الاختلاف

(1) Ibid., pp. 496–97.

بتاتا إلى تجربة الأشخاص الفرادى. فلو كانت النحن معطاة بشكل معين خارج هذا الذي عرفناه، فإن تجربة الـ «نحن» لن تعطي النشأة بتصدعها سوى للإحاطة بمجرد مواضيع أدوات داخل عالم يحدد دائرته التعالي التجاوزي الخاص بي»[1].

لا يمنع هذا، بطبيعة الحال، من ظهور فكرة الإنسانية في كليتها كنحن في شكل ذات، أي كذات جماعية ينبغي العمل على تحقيقها. ولكن اللجوء إلى الأنطولوجيا الفينومينولوجية، أي اللجوء إلى الوجود كما هو وكما يظهر، لم يتم إلا للتخلص من الأفكار الواهية، وذلك عبر تبيان فقدانها للأساس على المستوى الأنطولوجي. وهذا هو وضع الحالة التي نحن بصددها، أي وضع فكرة الإنسانية من حيث هي ذات. إنها فكرة مؤسسة على السيكولوجيا ولا مجال نهائيا لتأسيسها على مستوى الوجود. «قد تكون الـ «نحن» الذات بهذا المعنى، يقول سارتر، نحن إنسانية تكون سيدة الأرض. غير أن تجربة الـ «نحن» تظل منحصرة في حقل السيكولوجيا الفردية، وتبقى مجرد رمز للوحدة المرجوة بالنسبة للتعاليات التجاوزية. إنها ليست أبدا إمساكا جانبيا وواقعيا، بالفعل، بالذوات من حيث هي كذلك انطلاقا من ذات فردية؛ تظل الذوات في منأى عن هذه المحاولة، وتظل منفصلة بشكل جذري»[2].

هناك فكرتان أساسيتان ينبغي تسجيلهما هنا، وسنجدهما فيما بعد في الكتابات اللاحقة للوجود والعدم. تكمن الأولى في الاستبعاد السارتري لكل ما يمكن أن يشكل ذاتا مشتركة (intersubjectivité)، والثانية في كون الذات الأخرى - ما دامت لا تستطيع خلق مجال مشترك مع مثيلتها أو مثيلاتها - مصدر الاستلاب. ولفهم النقطة الأولى بشكل أعمق سنعود مرة أخرى إلى مؤسس الفينومينولوجيا: إدموند هوسرل.

يتناول هوسرل وجود الآخر في إطار تحليله لمسألة المعنى انطلاقا من مفهوم التأسيس، الذي «يسمح كما يقول بول ريكور (Paul Ricoeur) بالاعتقاد في سلطة معينة مطلقة، وفي تحكم تام في المعنى، كما لو أن ذاتا تتحكم في ظل شفافية نظرتها في عالم المعنى وتنتجه»[3]. ولهذا يلجأ هوسرل، كما رأينا في الباب الأول،

(1) Ibid., pp. 498–500.

(2) Ibid., p. 498.

(3) Ricoeur, P. *Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité in Phénoménologie hégélienne et husserlienne. Les classes sociales selon Marx*. ed. du C.N.R.S. Paris, 1981, p. 9.

إلى الموضوع كي يربط به مستويات المعنى، ولكي لا يفهم من العملية أن الوعي يخلق انطلاقا من اللاشيء أو من ذاته فقط. غير أن الخروج من العزلة التي يمكن أن يسقط فيها الوعي، ومن الخلق من العدم الذي قد يفهم من عملية التأسيس، جعلا هوسرل يتناول جانبا ثانيا في عملية البناء وهو وجود الآخر. ويتم تأسيس المعنى انطلاقا من الموضوع ومن الآخر، أي مما قدمه ويقدمه الآخر بدوره من معنى. يؤسس الفرد المعنى، في نهاية المطاف، انطلاقا من مواكبة ما هو موجود مع العمل على فتح أفق معين. هناك بالضرورة التقاء للأفراد على مستوى الخارج فيما ينتجونه، التقاء يخلق حيزا مشتركا بينهم رغم الصراع الذي قد يوجد بينهم. وهذا الحيز هو ما يسميه هوسرل ب «انسجام» المونادات. وهو تعبير يستعيره من ليبنتز لينتقده في الوقت ذاته. صحيح إن هوسرل لا يشير بصراحة إلى مؤلف المونادولوجيا، ولكن النقد الذي يقدمه لمفهوم «الانسجام المسبق» دليل واضح على أنه لا يمكن أن يقصد فيلسوفا آخر غير ليبنتز. يقول هوسرل: «يحتوي بناء العالم الموضوعي أساسا على «انسجام» للمونادات، وبالضبط على بناء منسجم بشكل خاص داخل كل موناد، ومن ثمة نشأة تتحقق بشكل منسجم داخل المونادات الفردية. إن هذا الانسجام عبارة عن ابتكار أو فرضية ميتافيزيقية، كما هو حال المونادات ذاتها. وينتمي هذا الانسجام، على العكس من ذلك، إلى توضيح المحتويات القصدية المدرج في الواقع ذاته الذي يجعل عالم التجربة عالما موجودا بالنسبة لنا»[1].

نستخلص من هذا النص رفض هوسرل لوجود أثر لكائن آخر غير الإنسان داخل نتاج الممارسة الإنسانية، وتأكيده على أن الذات المشتركة لا تعبر عن وجود جنس يشترك فيه كل الناس أو طبيعة إنسانية تشملهم جميعا، ولا عن وجود كائن مستقل عن الكائنات الإنسانية. ولهذا فإن الذات المشتركة عبارة عن وسط بين الذات الفردية والعالم الخارجي. فلا هي ذاتية محضة لأنها تبتعد إلى حد ما عن الذوات التي تساهم في نشأتها، ولا هي موضوعية لأنها تتوفر على جوانب ذاتية تمنعها من التمتع بالموضوعية التي يتمتع بها العالم الخارجي. فلا تتمكن الذات الفردية في هذه الحالة من الاستقلال كليا عن هذه الكيانات المشتركة. إنها تتمكن من الانفصال عنها في ممارستها للاختزال الفينومينولوجي، ولكن دون إحداث القطيعة

(1) Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas, ed. Vrin, 1969, p. 91.

معها في عملية تأسيس المعنى وتأسيس الفعل. يعبر هذا الأمر إذن على أن الذوات لا يمكنها أن تنصهر كليا في كيان جماعي واحد (بل إن الأمر غير وارد نهائيا انطلاقا من النظرة الهوسرلية للمجتمع)، لأن هذه العملية تظل مجرد قيمة مثلى ما دامت الذات تتسم بالدرجة الأولى بفتح الآفاق، الأمر الذي لا يعني في الحقيقة شيئا آخر غير إظهار وجه أو أوجه لم تكن معطاة في القصديات السالفة. تتشكل الكيانات الجماعية كذات لأنها تتفاعل، فعلا، في إطار معين وبصدد موضوع معين كذات واحدة، ولا يحتاج هذا الأمر إلى أن يحصل الوعي به لدى الفرد، ولا إلى إرادة. إن الاشتراك في الفعل يأتي نتيجة الممارسة ذاتها مما يجعل هوسرل يتكلم عن الذات المشتركة الترنسندنتالية، أي الأولية، حيث يقول: «تتوفر الذات الترنسندنتالية على حقل من الانتماء مشترك بين الذوات حيث تؤسس العالم الموضوعي بطريقة مشتركة. وهكذا تكون «نحن» بصفتها ترنسندنتالية ذاتا بالنسبة لهذا العالم، ولعالم البشر أيضا. إننا نميز مرة أخرى بين حقل الانتماء المشترك بين الذوات وبين العالم الموضوعي»[1].

كان إقرار هوسرل بالذاتية المشتركة نتيجة منسجمة مع طرحه لوجود الآخر الذي نعتبره طرحا أساسيا لمن يتوخى بناء أخلاق أو سياسة. إنه لا يقول بهوية تامة بين الذات والآخر، ولا بالتشتت التام بينهما. وهذا ما يعبر عنه بالضبط حينما يقول: «يحيل الآخر بفضل معناه التأسيسي على ذاتي أنا. إن الآخر انعكاس لذاتي أنا، ومع ذلك فهو ليس انعكاسا؛ إنه مماثلي، ومع ذلك فهو ليس مماثلي بالمعنى العادي للكلمة»[2]. إن الآخر أنا وليس أنا في ذات الوقت، كما أنني بدوري الآخر وغير الآخر. ولهذا فإن الأنا أو الذات التي يعبر عنها كل فرد «ليست متواطئة، كما يقول ريكور، نظرا لغياب جنس للأنا، ولا تشكيكية ما دمت أتمكن من قول الأنا الأخرى (Alter ego). إنها متماثلة (...) يُحول مصطلح الأنا بشكل تماثلي من أنا إلى أنت بطريقة يصبح معها المخاطب متكلما ثانيا»[3]. فحينما أعتبر نفسي غير الآخر وأقر في الوقت ذاته من جهة بالتلقائي بالآخر، ومن جهة ثانية بعدم تطابقي مع الآخر،

---

(1) Ibid., p. 90.

(2) Ibid., p. 78.

(3) Ricoeur, P. *Hegel et Husserl, L'intersubjectivité in Phénoménologie hégélienne et husserlienne, Les classes sociales selon Marx*. ed. du C.N.R.S. Paris, 1981, p. 12.

فإنني أسمح لنفسي بأن أكون كالآخر داخل ما نحن نلتقي فيه، ولكنني أسمح لنفسي كذلك ألا أكون مثله، أي أن أحافظ على حريتي. وذلك المجال الذي سأكون فيه كالآخر، مجال التقائي به، هو بالضبط مجال الأخلاق والسياسة. إنه مجال يهتم بما بين الناس وليس بالناس، حسب تعبير حنا أرندت (Annah Arendt)»[1].

لقد انتبه سارتر في الحقيقة إلى فكرة التطابق وتعارضها مع فكرة الحرية. ولقد كان رجوعه إلى ديكارت بهذا الصدد عبارة عن محاولة تصحيح لفكرة جاءت في الحداثة المتأخرة عبر عنها بكل وضوح فخته حينما ذهب إلى أن الأنا تساوي الأنا. لاحظنا فيما سبق إلى أي حد يدافع سارتر عن الانفصال داخل الأنا أو داخل الذات. إنها تظل دائما شيئا آخر غير ما تريد أن تكونه. إنها تتحدد دائما انطلاقا من المشروع الذي تحققه، ولكنها تتحدد أيضا بما يمكن أن يؤول إليه ذلك المشروع، بمعنى أنها لا تختزل فيما تحققه ومن ثم فهي لا تعرف التطابق مع ذاتها. ولا يفيد غياب التطابق شيئا آخر غير الحرية. فكون الذات حرة هو الذي يجعلها تتجاوز دائما ما هي عليه نحو شيء آخر بشكل مستمر. وإذا كان من الممكن القول بمفارقة في تحليل سارتر للذات، فلا شيء في نظرنا يسمح به أكثر من ابتعاده عن التطابق بصدد الذات الواحدة ومن انغلاقه بصدد الذات الأخرى. إنه يبين هنا أن ضمان الحرية للذات يكمن في انمحاء الذات الأخرى كي لا تجد أمامها عقبة أو عرقلة أو تصديا. ولكن إذا كان التطابق غير وارد على مستوى الفرد الواحد فكيف يمكن لي أن أؤكد عليه في تحديدي للآخر. صحيح أن الآخر بدوره غير متطابق مع ذاته، لأنه هو بدوره حرية؛ ولكنني لست قادرا على الحكم على الآخر دائما انطلاقا مما أعرفه عن ذاتي. لهذا يقول هوسرل، كما ذكرنا ذلك أعلاه، «إن الآخر مماثل لي ولكنه غير مماثل لي في الوقت ذاته». إذا أقرت بأنه مماثل لي بالمعنى الحقيقي للكلمة فإنني سأنظر إلى الخلاف بيني وبينه من زاويتين اثنتين: إما من زاوية التفرقة التامة بحيث لا يمكن لي أن أشكل معه أية وحدة كيفما كان نوعها لأنه - مثلي - لا يهمه سوى تلبية رغباته، ولا يهدف - مثلي - سوى إلى الحد من إمكانياتي، ولا يسعى - مثلي - سوى إلى القضاء على الحرية الأخرى؛ وإما من زاوية التطابق التام بحيث ينبغي لي أن أشكل مع الآخر وحدة تامة تنتفي فيها ذاته بالشكل الذي ستنتفي فيه ذاتي، حيث ستكون

(1) Cf. Arendt Annah, *Qu'est-ce que la politique*?, trad. Sylvie Courtine–Denamy, ed. Seuil, 1995, p. 33.

غايتي هي غايته وحاجياتي هي حاجياته، ولم لا تكون أفكاري هي أفكاره، ولم لا تكون نواياي هي نواياه؟... إلخ.

لقد بقي سارتر في كتابه الوجود والعدم، كما يتضح من خلال رفضه للذات الجماعية في حدود الزاوية الأولى ليتخلى عنها في المرحلة الثانية ابتداء من دفاتر الأخلاق، ولكنه لم يتخل عنها لمغادرة فكرة التطابق، وإنما فقط لينتقل إلى الزاوية الثانية التي تسمح لنا بتصنيفه بكل سهولة في التوجه الفوضوي. وهذا ما يقلل في نظرنا من أهمية فكره في دعم البعد الاجتماعي في فلسفته وبالخصوص في المرحلة الأولى منها.

رفض الطابع الموضوعي للممارسة

تزداد قراءتنا للفكر السارتري متانة إذا ما انتقلنا إلى نقد العقل الجدلي حيث يعمق الكاتب، بشكل فريد في تاريخ الفلسفة، مفهوم الفردية، ومن ثمة مفهوم الإنسان بشكل عام. لقد أدى رفض ما أسميناه بالذات الجماعية بسارتر إلى حد رفض كل ما من شأنه أن يعطي بعدا موضوعيا للممارسة الفردية. يكفي أن تأخذ هذه الأخيرة شكلا خارجيا ومستقلا ليحكم عليها بالاستلاب. يبدو من خلال تحليله للمادة من حيث هي وساطة بين الأفراد وكأنه يعود إلى فكرة قديمة جدا هي ثنائية الروح والمادة، مع الميل إلى جعل هذه الأخيرة مرتبطة بالشر وبالشر وحده، وأن الإنسان في الحقيقة لن يكون إنسانا إلا بتخلصه منها وليس بتعاليه عنها. لا يمكن لقارئ نقد العقل الجدلي ألا يستغرب لهذا المنحى الذي يسير فيه فيلسوف يعلن قطيعته مع الفكر الديني، ويعطي كل الأولوية للحياة الدنيوية ولجانبها المتصل بالمتعة. وإذا كان من اللازم التمييز بين سارتر ورجل الدين بهذا الصدد فإننا نعتقد أن أحسن صيغة للتعبير عن هذا التمييز ستكون هي الآتية: ترفض المادة بالنسبة للثاني لأنها مصدر نجاسة، وترفض بالنسبة للأول لأنها مصدر خيانة. وتخون المادة الممارسة لأنها تقدمها دائما لصاحبها في شكل مغاير جزئيا أو كليا للنتيجة التي كان يتوخاها.

ويميز سارتر بين نوعين من التغيير تلحقهما المادة بالممارسة، يفيد كلاهما في نهاية المطاف عدم تمكن الممارسة الفردية من السيطرة لوحدها على محيطها الذي

تعمل فيه، لأنها متناهية النظرة ولا تأخذ سوى بما يظهر لها في لحظة أخذ القرار. لهذا سيكون الهدف هو دائما التغلب على تناهي الفرد بخلق الوحدة الشاملة بين جميع الأفراد. ويتجلى التغيير الأول في كون الإنسان الذي يعمل من أجل تحقيق ممارسة معينة ينتهي إلى نتيجة إضافية لم يأخذها بالحسبان وهي على العموم نتيجة سلبية. مثال سارتر بهذا الصدد واضح جدا، ويمكننا أن نذكر أمثلة متعددة عرفتها الإنسانية وما زالت تعرفها. إنه يشير إلى عملية قطع الأشجار في الصين، أو ما يسمى على العموم بتطهير الغابة من أجل توفير مساحات أرضية صالحة للزراعة. وتظل مثل هذه الممارسة في البداية مشروعة وإيجابية ما دامت تدخل في مشروع إنساني يهدف إلى التغلب على التوفن وتوفير العيش لمجموعات بشرية هي في أمس الحاجة إلى ذلك. ولكننا نلاحظ أن النتيجة لا تتوقف عند هذا الحد. فالقائمون بالعمل يتمكنون فعلا من التغلب على المجاعة، ولكن سرعان ما ينتبهون إلى أن قطع أشجار الغابة يتسبب في كارثة طبيعية يصطلح عليها بالانجراف، وتؤثر سلبا في النتيجة الإيجابية الأولى. ولسنا بحاجة إلى مزيد من الأمثلة لأنها متوفرة بشكل كبير وعند مختلف المجتمعات بل وعند مختلف الأفراد.

أما التغيير الثاني الذي تمارسه المادة على الممارسة فإنه يكمن في إدراجها لها في إطار جماعي ذي معنى مختلف كليا عن المعنى الذي يمنحه الفرد الواحد لفعله. فأداء العامل لعمله داخل المعمل من أجل إنتاج سلعة معينة يصدر عن رغبة هذا العامل في الحصول على ما سيمكنه من التصدي لمتطلبات حياته اليومية، ولكن أخذ عمله لطابع موضوعي بفعل تجسده وسط الواقع يجعله يأخذ أبعادا متعددة لا صلة لها بالقصد الأول الموجود عند العامل. إنه يدخل في إطار علاقات اجتماعية معينة تتسم بالاستغلال، كما يساهم في خلق ما يسمى بالطبقات الاجتماعية، وتطوير الرأسمال، وفائض الإنتاج، إلخ... كل هذه الظواهر تعمل بدورها على توجيه عمل العامل وتعطيه معاني ربما لن يدركها هو نهائيا. ولعل ما يعمق التغيير الذي تلحقه المادة بالممارسة هو احتضانها للظواهر السالفة الذكر بشكل مستمر، مما يجعل الممارسة الفردية تتأثر في الحقيقة بتوجيهات المادة منذ اللحظة الأولى التي تعمل فيها على تحديد مشروعها، وليس فقط عند الانتهاء من الفعل. ولهذا يكون الاستلاب شاملا أو شموليا، حيث تصبح «المادة المتقنة الصنع من طرف الناس، وبالنسبة إليهم، المحرك الأساسي للتاريخ، إذ تتوحد بداخلها أفعال الجميع وتأخذ معنى؛

أي إنها تشكل وحدة مستقبل مشترك بالنسبة للجميع، ولكنها تنفلت في الوقت ذاته من يد الجميع، وتكسر دائرة التكرار، لأن هذا المستقبل غير إنساني، وتتحول غايتها داخل الوسط المتشتت الجامد إلى غاية مضادة أو إلى نتائج لتظل هي غاية مضادة، بالنسبة للجميع أو بالنسبة للبعض»[1].

إن الانتقاد الموجه هنا للمادة ما زال في الحقيقة هو الانتقاد نفسه الذي نجده في الوجود والعدم. فالفكرة الأساسية الكامنة وراء رفض المادة هي منع هذه الأخيرة للممارسة من أن تكون إنسانية محضة، كما كان الوجود لذاته يمنع الحرية من أن تكون حرية تامة. ولكن النقص الذي يعاني منه الوجود الإنساني يجعله في أمس الحاجة إلى المادة للانفلات من العدم التام، لأنها هي التي تسمح للعدم بأن يكون وجودا. وهكذا فإن الممارسة لا يمكنها أن تكون كذلك إلا بارتباطها بالمادة، ولا يمكنها أن تفعل إلا في المادة وعبر المادة. فالمادة إذن شر لا بد منه بالنسبة للإنسان. وإذا كان عليه أن يبحث عن حل في هذا الإطار فعليه أن ينكب على الوسيلة التي ستجعل الغاية المضادة مجرد غاية معكوسة، أي أن تنسجم مع الغاية الفردية بدل أن تناقضها؛ وقبل التوصل إلى الخوض في هذه المسألة ينبغي تتبع التحليل للإلمام بالظواهر غير الإنسانية التي تلحقها المادة بالإنسان.

لا ينبغي طبعا تصور الإنسان مجردا من كل حيويته، وأن المادة أخذت مكانته لتنفرد بالممارسة وبالتوجيه، ويظل الإنسان دائما هو هو، أي منبع الممارسة انطلاقا من الحاجة: «لقد ظل هذا الإنسان (الإنسان الموجود في حقل المادة التي يضفي عليها الطابع الإنساني)، يقول سارتر، إنسان الحاجة والممارسة والتوفن، غير أن نشاطه لا يأتي مباشرة من الحاجة حتى وإن كانت هذه الأخيرة تشكل قاعدته الأساسية: لقد تمت إثارة نشاط هذا الإنسان من الخارج من طرف المادة المخدومة، وذلك في شكل متطلب عملي للموضوع الجامد»[2]. ولعل ما ينبغي التأكيد عليه هنا هو مسألة الضرورة التي يلح عليها سارتر في مناسبات عدة بصدد حديثه عن المادة المخدومة. إنه يعطي دورا كبيرا هنا للمادة حينما يجعلها تؤثر على الممارسة الفردية وتوجهها، ما دام لا يولي أي أهمية لمسألة الفكر. إن الموضوع الذي يتعامل معه الإنسان في إطار

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 250.

(2) Ibid., p. 252.

نشـاط معين، وانطلاقا من حاجة معينة، يفرض عليه حقيقة مجموعة من التصرفات، بل يفرض عليه مجموعة من الحاجيات قد لا تكون لها علاقة بحاجياته الفعلية. لكن الجانب الإجباري الذي يشعر به الإنسان لا يأتي من المادة وحدها أو من الموضوع وحده. فقد نجد هناك قناعة تامة لدى الفرد بضرورة التصرف بالشكل الذي يتصرف به، وأن الأمر يتعلق بضرورة داخلية وليس بإكراه خارجي.

إننـا نلاحـظ هنـا الغيـاب الكلي لما يسـمى فـي اللغة الماركسـية بالإديولوجيا، وللـدور الـذي تلعبـه فـي قلب الضرورة من الخـارج إلى الداخل. ولا يقتصر إهمال سارتر للإديولوجيا على نقد العقل الجدلي وحده، إنما نصادفه في كل كتاباته. ولا يمكن تفسير الأمر، في نظرنا، إلا بالمنحى الذي سار فيه، وهو التأكيد على الممارسة إلى درجة جعل كل الأفعال الإنسانية أفعالا إرادية، كما أنه تحضير وتمهيد للنتيجة التـي يوجـه نحوهـا البحث وهـي الانتهاء إلى الفوضويـة باعتبارها الحل للتناقضات والمفارقـات التـي تعرفهـا الممارسـة. وتقوم الفوضوية علـى الإرادة التامة، أي على صـدور كل الأفعـال عـن وعـي تام بأصلها وبغاياتها حتى يتم التمكن منها. كما تقوم على المباشـرة، بمعنى أنها تفعل بشـكل مباشـر في محيطها، وبالدرجة الأولى في الأشـخاص الآخريـن الذيـن يتوسـطهم الفـرد. ويتحـدث سـارتر فـي الكتـاب الذي نحـن بصـدده، عـن المعانـي المسـتقلة عن الأفراد، ولكنه يتحـدث عنها في ارتباطها بالمواضيع، بمعنى آخر إنها لا تتجسد إلا في جانب معين من الموضوع الذي يتعامل معـه الفـرد. وحينمـا يرقـى إلـى ربطها بالفرد فإنه يربطها بـه من حيث هو آخر، ومن هنا فلا مجال للحديث عن استقلالية المعاني السائدة، أي الإديولوجيا، عن صانعها. «وتتكون الضرورة فعلا - سـواء أكانت على شـكل أمر أو على شـكل فعل أخلاقي ضروري - داخل الفرد الواحد على شـكل إنسـان آخر غيره، وتشـكله بالتالي كغير ذاتـه. ولا يكـون منبـع الممارسـة من حيث هي الخاصيـة المميزة للفرد، هو الحاجة أو الرغبة، كما أنها ليست التحقق الذي هو بصدد الإنجاز للمشروع، وإنما هي، من حيث كونها تتشكل للتوصل إلى غاية غريبة، ممارسة للآخر داخل الفاعل ذاته، أي إن فردا آخر هو الذي يتجسد في النتيجة»[1].

قبـل الاسـتمرار فـي عـرض مسـألة التغييـر (والاغتـراب) الـذي تلحقـه المادة

---

(1) Ibid., p. 253.

بالممارسة، حسب التحليل الذي يقدمه سارتر في نقد العقل الجدلي، نرى أنه من اللازم إثارة ابتعاده هنا عن الماركسية، وذلك من أجل تبيان توجهه الفوضوي بشكل واضح. إن التأكيد على الاستلاب بالصيغة التي رأيناها أعلاه يفيد أنه يمكن للعلاقة الإنسانية أن تعرف الاغتراب خارج علاقات الاستغلال، إذ يكفي أن تجد نفسها في وسط متعدد الممارسات لتفقد أصالتها، ومن ثمة حريتها. وبهذا يعود سارتر إلى المنطلق الأول لفلسفته «الجحيم هو الآخر». ذلك أنه إذا كانت المادة تغير نتيجة الممارسة الفردية فالأمر راجع بالدرجة الأولى إلى تدخل الآخر في نفس الحقل بأهداف مغايرة؛ أو لأنها تتضمن مسبقا، قبل أن يبادر الفرد إلى العمل وتأسيس مشروعه الخاص، ممارسة الآخرين في أشكال مادية تفرض نفسها كما قلنا على كل ممارسة. وهذا ما يعبر عنه في الوجود والعدم حينما يقول: «من لم يسبق له أن عاش تجربة الآخر فإنه لن يتمكن بتاتا من التمييز بين الموضوع المصنوع والمادية المحضة لشيء غير منتج»[1]. معنى هذا أن ما يسمح لنا على العموم بالحكم على فعل إنتاجي بأنه يؤدي إلى الاستلاب ليس هو الشيء المنتج وحده، وإنما هو وجود الغير، هناك استلاب للعلاقة الإنسانية سابق على الاستلاب الذي يلحقه بها الاستغلال الاقتصادي. وربما ينبغي القول إنه يتأسس عليه. «وأخذ الطابع الموضوعي، يقول سارتر، استلاب، وهذا الاستلاب الأول لا يترجم الاستغلال أولا - حتى وإن كان لا ينفصل عنه - وإنما يترجم مادية التكرار، وليس هناك مشروع مشترك، ومع ذلك فإن تشتت المشاريع الخاصة يسجل في الوجود كنتيجة مشتركة» -[2].

قد يذهب بنا الأمر، في هذه الحدود، إلى اعتبار القراءة السارترية للماركسية قراءة تهدف إلى إعادة الاعتبار لما يسمى بكتابات ماركس الشاب، ما دامت تعتمد في تقويمها للعادات الإنسانية على مفهوم الاستلاب، أي المفهوم الرئيسي في الكتابات الماركسية السابقة على الإديولوجيا الألمانية. وتبقى مخطوطات 1844، بدون شك، أقرب كتاب لماركس من كتاب نقد العقل الجدلي. ونلاحظ بكل وضوح انتقاد ماركس للطابع الموضوعي للممارسة الإنسانية بالشكل الذي رأيناه أعلاه مع سارتر. فإذا كان الإنسان يتحدد انطلاقا من العمل، وإذا كان نتاج عمله غريبا عنه، فإن الإنسان

(1) Sartre, *L'être et le néant*, p. 499.

(2) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 234.

يصبح غريبا عن نفسه، خاصة وأن اغتراب الإنتاج يمس حياة الفرد في مجملها. هذا بالإضافة إلى أن الإنتاج الغريب يأخذ نوعا من الاستقلالية عن منتجه ليفرض على هذا الأخير سلوكا معينا وتوجيها معينا لحياته في مختلف مجالاتها. لا يلمس الإنسان إذن الاستلاب في حصيلة إنتاجه فحسب، وإنما يجد نفسه منغمسا فيه قبل أن يبادر إلى الفعل، لأن توجيهه لعمله ولمشاريعه يحدد سلفا انطلاقا من العلاقات السائدة والتي يغمرها الاستلاب.

ولعل ما يجعلنا نقيم تقاربا بين المفكرين بهذا الصدد هو تأكيد ماركس بدوره على الغير في تحليله لمسألة الاستلاب. إذ يشير إلى أن هذا الأخير لا يكون فعليا إلا في إطار العلاقة مع الآخر حيث يقول: «لا يتحقق استلاب الإنسان ولا يتم التعبير عنه، كما هو الشأن بالنسبة لكل علاقة نجد فيها الإنسان نفسه، إلا داخل العلاقة التي يكون فيها الإنسان مع الناس الآخرين»[1]. ثم يستمر بعد هذا قائلا: «إذا كان منتوج العمل لا ينتمي إلى العامل، وإذا كان قوة غريبة في وجهه، فهذا ليس ممكنا إلا لأنه [المنتوج] ينتمي إلى إنسان آخر خارج العامل. إذا كان نشاطه عذابا بالنسبة إليه فإنه ينبغي أن يكون متعة وابتهاجا بالنسبة لإنسان آخر. وليست الآلهة ولا الطبيعة هي التي يمكنها أن تكون هذه القوة الغريبة عن الإنسان، إنها الإنسان ذاته وحده. لنمعن التفكير في القضية السالفة. لا تكون علاقة الإنسان مع ذاته موضوعية وواقعية بالنسبة إليه إلا في إطار علاقته مع الآخر. وإذا كان يتصرف إذن اتجاه منتوج عمله المجسم، كما يتصرف اتجاه موضوع غريب ومشؤوم وقوي ومستقل عنه، فإن اتجاهه سيكون في علاقة تجعل أن إنسانا آخر غريبا عنه ورافضا له وأقوى منه ومستقلا عنه هو سيد هذا الموضوع. وإذا كان يتصرف اتجاه نشاطه الخاص كما يتصرف اتجاه نشاط غير حر فإنه يتصرف اتجاهه كما يتصرف اتجاه النشاط الذي يكون في خدمة إنسان آخر وتحت سيطرته وضغطه وعبوديته. وكل استلاب ذاتي للإنسان تجاه نفسه والطبيعة يظهر في إطار علاقته مع الناس الآخرين»[2].

وتزداد الصلة بين المفكرين وثوقا حينما نتابع قراءة الفصل الخاص بالعمل المأجور في مخطوطات 44 لنجد ماركس يعطي الأولوية للاستلاب بدل الملكية

(1) Marx. *Manuscrits de* 1844, ed. sociales, 1972, p. 65.

(2) Ibid., p. 66، التشديد من عند الكاتب.

الخاصة، بمعنى آخر يعطي الأولوية للاستلاب بدل الاستغلال. صحيح إنه اكتشف ظاهرة الاستلاب، كما يقول، في إطار الاقتصاد السياسي، ولكن هذا الفعل لا يمكن أن يؤدي إلى اقتران الظاهرة بالمجال الاقتصادي وحده. إن الاستلاب في نظر ماركس إلى حدود 1844 هو الذي يسبب الاستغلال ويعمقه، بل هو الذي يؤسس الملكية الخاصة. معنى هذا أن الأولوية تعطى في إطار مخطوطات 44 للعمل وليس لنتائج العمل كما كان يفعل الاقتصاديون السابقون على ماركس. وفي هذا المنهج نوع من الرجوع إلى الإنسان بالشكل الذي لاحظناه مع سارتر، لتجنب السقوط في الفكر السائد. ينبغي أن نحلل طبيعة المبدأ قبل أن نحلل النتيجة، والمبدأ هو طبعا العمل. لماذا ينبغي الانطلاق من المبدأ؟ لأن التصحيح أو التغيير قد يتطلب الاهتمام به والفعل فيه بدل الاهتمام بالنتيجة. وقد لا يكفي أن يقتصر فعلنا على النتائج في معالجة ظاهرة معينة، وهذا ما حدث بالنسبة لكثير من الاقتصاديين حيث لجأوا إلى القول بالرفع من الأجور أو بمساواتها لمحاربة ظاهرة الاستغلال.

ونلاحظ بتحليلنا للعمل أنه لا ينفصل في بدايته عن الامتلاك، وأن تطور هذا الأخير هو الذي يؤدي في مرحلة معينة إلى ظهور الاستلاب، وكذلك إلى ظهور الملكية الخاصة. إن الأساسي هنا بالنسبة لماركس هو الرجوع، كما هو الشأن عند سارتر، إلى ما هو أنطولوجي لتفسير ما هو تاريخي، والأكثر من ذلك تبيان ما ينبغي أن يسير نحوه التاريخ، أي تحديد مساره. وإذا كنا نحكم على علاقات معينة بأنها مستلبة، فذلك يتم انطلاقا من مرجعية معينة لا تكون فيها العلاقات الإنسانية مستلبة. ونحن نرى بكل وضوح أن المقياس في مخطوطات 44 هو تقريبا نفس المقياس الذي نجده عن سارتر وهو غياب الغيرية وظهور بعد جديد فيها لا يكون معطى في العلاقات المباشرة. «لا يوجد النشاط الاجتماعي والمتعة الاجتماعية، في نظر ماركس، أبدا في ظل شكل نشاط جماعي مباشر لوحده، ولا متعة جماعية مباشرة لوحدها، حتى وإن كان النشاط الجماعي والمتعة الجماعية (...) يوجدان حيثما يكون هذا التعبير المباشر للطابع الاجتماعي قائما على ماهية محتوييهما، وخاصا بطبيعة هذا الأخير»[1]. إن الطابع الاجتماعي للعلاقات الإنسانية يتوقف إذن على

(1) "لقد استخلصنا مفهوم العمل المستلب (الحياة المستلبة) من الاقتصاد السياسي من حيث هو نتيجة لحركة الملكية الخاصة. ولكن يتضح من تحليل هذا المفهوم أنه إذا كانت الملكية الخاصة تبدو سببا للعمل المستلب فإنها بالأحرى نتيجة له". المرجع السابق نفسه، ص 67.

شيء آخر غير التكتل الحاصل بين الأفراد في حياتهم اليومية. ولعل أول ما يتوقف عليه هذا الطابع الاجتماعي هو غياب الغيرية التي هي أصل الاستلاب.

«يظهر الاستلاب في إطار انتماء وسائلي للعيش إلى إنسان آخر، عندما تكون رغبتي ملكا لآخر لا مجال للنفاذ إليه، وكذلك في كون كل شيء هو ذاته غير ذاته، وفي كون نشاطي شيئا آخر، بحيث يمكن القول في الأخير بكل اختصار - وهذا صحيح بالنسبة للرأسمالية أيضا - بأن القوة الإنسانية هي التي تسود»[1].

إن الإشكال الأخلاقي مطروح بحدة في نظرنا في ما يسمى بالمرحلة الفلسفية لماركس وبالخصوص في مخطوط 1844. فبإمعاننا للنظر في النصوص التي استشهدنا بها من هذا الكتاب ندرك أن الاستلاب والتحرر مرتبطان بالإنسانية وبالطابع الاجتماعي للماركسية. كلا هذين الأخيرين هو الذي يؤدي بالمجتمع إلى معرفة الاغتراب أو الحرية، وإلى معرفة الاستغلال أو التضامن. هذا بالإضافة إلى مسألة أخرى لا تقل أهمية في إبراز التوجه الأخلاقي داخل الماركسية في مرحلتها الأولى، وهي كون العلاقات التحررية التي تسود في إطار الاشتراكية أو الشيوعية تعبر عن سيادة مفاهيم إنسانية، وعن تجسمها عند مختلف الأفراد المكونين للمجتمع، وليس عن ترسيخ علاقات اقتصادية معينة حتى وإن كانت هذه الأخيرة معنية. «لقد رأينا، يقول ماركس، ما هو المعنى الذي يأخذه غنى الحاجيات الإنسانية، ومن ثمة ما هو المعنى الذي يأخذه نمط جديد من الإنتاج، وموضوع جديد للإنتاج في ظل الاشتراكية: إنه ظهور جديد للقوة الرئيسية للإنسان وإغناء جديد للماهية الإنسانية. تأخذ الأشياء في إطار الملكية الخاصة معنى معكوسا. يُجد كل إنسان في خلق حاجة جديدة للآخر من أجل إرغامه على تضحية جديدة. يبحث كل واحد على خلق قوة رئيسية غريبة تسيطر على الناس الآخرين كي يجد في ذلك تلبية لحاجته الأنانية»[2].

هذا لا يعني طبعا أن المرحلة الثانية للماركسية، مرحلة العلم، لا تولي اهتماما للكائن الإنساني ولتحريره. ولكنه يبقى مع ذلك أن ماركس، وألتوسير كان أصيلا ورائدا بهذا الصدد، لا يرى (ولا يمكن أن يقول) أن المرحلة الاشتراكية هي «إظهار

(1) التشديد من طرف الكاتب، Ibid., p. 109.

(2) التشديد من طرف الكاتب، Ibid., p. 100.

لقوة جديدة للإنسان، وإغناء جديد للماهية الإنسانية»، لأنها تحول في وسائل الإنتاج وعلاقـات الإنتـاج، ولأنهـا تجـاوز ضـروري لأقصـى مرحلة تناقضـات نمط الإنتاج الرأسمالي. إن مرحلة الرأسمال والإسهام في نقد الاقتصاد السياسي مرحلة توصل فيها الكاتب إلى ضرورة المرور من الرأسـمالية إلى الاشـتراكية، وإلى حتمية تحول الأولى إلى الثانية بشكل آلي. بمعنى أنه لا مجال للكلام في إطارها عن مسألة الإرادة التي تحتل مكانة أساسية في كتابات مرحلة الشباب، والتي نجد ماركس ينص عليها بكل وضوح، وبالخصوص فيما يتعلق بتحقيق الشيوعية. «تطرح الشيوعية الإيجابي كنفي للنفي، وتشـكل إذن المرحلة الواقعية للتحرير ولإعادة الإنسـان لتناول نفسـه، وكذلك المرحلة الضرورية بالنسبة للتطور المستقبلي للتاريخ. فالشيوعية هي الشكل الضروري والمبدأ الفعال بالنسـبة للمسـتقبل القريب، ولكن الشـيوعية من حيث هي كذلك ليست هي غاية التطور الإنساني»[1].

يبين هذا النص الأخير أن هناك فرقا واضحا بين الضرورة والتحقيق. إن الشيوعية ضروريـة فعـلا لوضـع حـد للاإنسـانية الإنسـانية، ولإضفـاء الطابـع الاجتماعـي على العلاقات القائمة بين الأفراد. ولكن ضرورتها لا تفيد وجودها داخل التطور الحاصل فـي العلاقـات الإنسـانية[2]. إن تحققهـا يقتضـي أولا ابتكارهـا أو خلقها، حسـب تعبير سارتر، من طرف الإنسان في مرحلة أولى، ثم المرور في مرحلة ثانية إلى تطبيقها على مستوى الواقع. «إن الشيوعية الفكرية كافية كل الكفاية لإنهاء فكرة الملكية الخاصة. غير أنه ينبغي لإنهاء الملكية الخاصة أن تحصل ممارسة شيوعية واقعية»[3].

صحيح إن الفرق واضح بين سـارتر وماركس في تحديدهما للإنسـان. فالأول يعتبـره حريـة، لهـذا فـإن مـا يعانيـه الفرد في مجتمـع الغيرية هو فقـدان الحرية، وما يتوخـى ترسـيخه عنـد إنهـاء الغيريـة هـو الحريـة؛ في حيـن إن سـيطرة الغيرية تؤدي حسب نصوص ماركس السالفة الذكر إلى فقدان ماهية الإنسان أي الطابع الاجتماعي لممارسته، وما ينبغي فرضه عند التغلب على الغيرية (في إطار الاشتراكية) هو ماهية الإنسـان أو الإنسـان الكلي. ولكن ما مدى متانة هذا الفرق حينما نعرف أن الحرية

(1) التشديد من طرف الكاتب، Ibid., p. 99.

(2) نلاحظ كيف يستعمل هنا ماركس التطور الإنساني بدلا من تطور النظام الاقتصادي.

(3) Marx. *Manuscrits de* 1844, p. 107.

بالنسبة لسارتر تشكل ماهية الإنسان وأن ماهية الإنسان، لدى ماركس هي في نهاية المطاف الحرية. قرن ماركس الاستلاب بالفقر والقهر والوحشية والضعف والجهل والعبودية[1]، فبأي شيء سيقرن إذن انتفاء الاستلاب من غير الحرية؟ وإذا كان الفرق ضئيلا بين سارتر وماركس فيما يخص تحديدهما للإنسان، فإنه يظل ضئيلا أيضا فيما يتعلق بمقترحيهما لتجاوز الاستلاب. يقترح ماركس إحلال العمل الجماعي محل العمل الأناني، بمعنى أن الحل بالنسبة إليه لإنهاء الاستلاب يكمن في خلق هوية بين الأفراد المكونين للمجتمع، ومن ثمة تكون الوحدة المؤسسة على انسجام الغايات هي الشكل السياسي المقترح لضمان الحرية والتحرير.

يبقى أن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو إلى أي مدى يمكن الحديث عن الفوضوية عند ماركس الشاب، إذا كان التقارب كبيرا جدا بالشكل الذي أبرزناه هنا؟ يصعب علينا طبعا تقديم جواب عن السؤال في إطار عملنا. ولكننا لن نكون مبالغين ولا مخطئين إذا قلنا إن الفوضوية هنا ليست بعيدة. وربما كان التحول الذي عرفته الماركسية بعد مخطوطات 44، حينما تخلت عن المفاهيم الفلسفية لتعويضها بالمفاهيم الاقتصادية كمنهج لتحليل البنيات القائمة وكذلك البنيات التي يمكن إقامتها، هو الذي جعل الموضوع لم يلق العناية الكافية. هذا بالإضافة إلى أن مخطوطات 44 ظلت مجهولة من طرف كبار مؤسسي المجتمع الاشتراكي والأحزاب الاشتراكية والشيوعية في نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي. إنها لم تقدم للقراء إلا في سنة 1932.

وإذا كان هناك مفكرون ماركسيون كثيرون يقرون بغلبة الطابع الأخلاقي والنظرة الأخلاقية على تحاليل ماركس في مخطوطات 44، وفي مختلف كتابات مرحلة الشباب، فذلك معناه اعتراف بإمكانية تأويلها تأويلا فوضويا[2] ما دام أن هذه الأخيرة

---

(1) Cf. Ibid., p. 59.

(2) أول مفكر يتبادر إلى الذهن هنا هو لويس ألتوسير وكتابه *Pour Marx* حيث يؤكد كثيرا على هذه الأطروحة ويقول: «لم يكن [ماركس] في المسألة اليهودية وفلسفة الدولة لهيجل... إلخ وحتى في كثير من الأحيان داخل العائلة المقدسة سوى فويرباخيا طلائعيا يطبق إشكالية أخلاقية على عقلنة التاريخ الإنساني». ص 40. ويمكن الإشارة هنا أيضا إلى كتاب الأسس الأخلاقية للماركسية. *Les fondements éthiques du Marxisme* (Eugene Kamenka) ed. Payot, 1973 لأوجين كامينكا.

هي بالضبط تغليب ما هو أخلاقي على ما هو سياسي، أو هي النظر إلى ما هو سياسي من زاوية أخلاقية، ما دامت تختزل العمل التنظيمي في خلق هوية بين أفراد المجتمع تنتفي فيها الغيرية كليا. وإذا كان ألتوسير مثلا لا يتكلم عن الفوضوية بصدد مرحلة الشباب فإنه لا يتردد في الكلام عن «المرحلة العقلانية الجماعية لسنوات 42-45»[1]. إن معنى هذا الكلام أن الأساس الذي يقوم عليه تنظيم العلاقات الإنسانية هو مبدأ الجماعة (Communauté)، أي أن يشكل أفراد المجتمع جماعة واحدة عبر التضامن والأخوة والتعاون ولم لا التوحد. ولا يمكن أن تخرج مثل هذه العلاقات في نظرنا، حينما تحاول أن تؤسس لوحدها المجتمع، عن إطار الفوضوية. ولم يخل كتاب مخطوطات 1844 من بعض المفاهيم التي تعتبر أساسية في لغة الفوضويين، من قبل وصفه لتجمعات العمال الشيوعيين بما يلي: «إن التجمع والجمعية والحوار الذي يكون المجتمع هو هدفه لفهم الكفاية. والأخوة الإنسانية عندهم ليست جملة فارغة وإنما هي حقيقة، كما أن نبل الإنسانية يلمع في وجوههم التي تعلوها قساوة تسبب فيها العمل»[2].

قد يقال إن النظرة الماركسية إلى المجتمع البديل، أو المجتمع المتحرر، لا تصب في الفوضوية وإنما في الطوباوية. فالاشتراكية حسب كبار الماركسيين إما أنها علمية وإما أنها طوباوية. تأخذ الطابع الأول حينما تقيم التنظيم على أسس اقتصادية علمية، وعلى إعطاء الدور المهم في التنظيم للهيآت السياسية المنبثقة عن الجماهير، وبالخصوص عن الطبقة العاملة، إلا أنها تتمتع في الوقت نفسه بقدر من الاستقلالية يسمح لها بأخذ المبادرة في التوجيه وفقا للغنى الذي يحصل في مستواها النظري، ذلك الغنى الناتج عن ارتباطها بالممارسة. هذا بالإضافة إلى إدراجها لمجموعة من العناصر في التنظيم تضاف إلى الاقتصاد والسياسة، وهي الظرف التاريخي والمستوى الثقافي والجانب الاجتماعي. باختصار تدرج مجموعة من الجوانب تفرض عبرها الطابع الواقعي على الممارسة والنظرية معا. أما الاشتراكية الطوباوية فإنها لا تأخذ هذه العناصر بعين الاعتبار، إذ تعتمد بالأساس على الانسجام النظري للنموذج المجتمعي المتوخى تحقيقه.

(1) Althusser L., *Pour Marx*. ed. Maspero, 1980, p. 27.

(2) Marx, *Manuscrits de* 1844, ed. Sociales, 1972, p. 108.

ونحن نفضل الكلام عن الفوضوية بدل الطوباوية فيما يخص كتابات ماركس الشاب، لأنها تبني مجتمع الحرية على مبدأ لا نجده بالضرورة في كل نظرة طوباوية، وهو أن الإنسان أساس كل علاقة تقوم بين الأفراد المكونين للمجتمع. إنها ترفض أي وساطة من غير الوساطة الإنسانية، في حين إنه ليس من الضروري أن يرفض الطوباوي فكرة الوساطة، كالمؤسسات مثلا. إنه ينادي بعقلنة الوساطات وليس بإلغائها. يطلب منها أن تكون في خدمة الإنسان والإنسانية، فيبحث عن الطرق التي يمكن أن تخلصها من طابعها اللاإنساني الذي لا يكون في الغالب شيئا آخر غير المناداة بسيطرة العقل على الجسد إن صح القول. صحيح إن التعبير الذي استعملناه أعلاه حينما قلنا إن الفوضوية تؤسس مجتمع التحرر على مبدأ كون الإنسان أساس التنظيم يثير بعض التساؤلات وربما بعض التناقض إذ كيف يمكن الكلام عن المبدأ في إطار الفوضوية التي ترفض فكرة المبدأ فمعناها في الأصل الإغريقي هو غياب المبدأ. أما الجواب فبسيط. يذهب معظم الفوضويين أنفسهم إلى إثارة هذه النقطة للتأكيد على أنهم يرفضون فكرة المبدأ والمبادئ الأولى، ولكن رفضهم هذا يخص تلك المبادئ التي سادت في تنظيم العلاقات الإنسانية عبر التاريخ، والتي لم تكن تؤدي سوى إلى العبودية والاضطهاد والاستغلال والاستبداد، وهي مبادئ كانت تنقسم بسببها الإنسانية دائما إلى أصناف متباينة كليا في الحقوق والواجبات. وينتهون بعد تبيان الضرورة الكامنة بين هذه المبادئ والمأساة الإنسانية إلى أن سر فعلها اللعين يكمن في احتلالها لمكانة الإنسان داخل التنظيم. ولهذا ينبغي إرجاع هذا الأخير إلى المكانة التي أبعد عنها، وربما المكانة التي لم يحتلها أبدا. على الإنسان أن يتكلف دائما بتمرير علاقاته مع الآخرين عبر ذاته، أي أن يحافظ على المباشرة بينه وبين الآخرين. بهذا المعنى يمكننا إذن الكلام عن مسألة المبدأ في إطار الفوضوية ونعتقد أنه من اللازم البحث فيها.

هناك طبعا من الفوضويين من يوظف مفهوم المبدأ في معناه الاشتقاقي الإغريقي فيرفض مسألة المبدأ رفضا كليا. ولكن رد فعله على المستوى العملي ينحصر داخل حياته الفردية. يطعن في المبادئ السائدة كفرد، ويثور عليها في طريقة عيشه. ولكن مثل هذا التوجه لا يمثل في الحقيقة ما نسميه بالتوجه الفوضوي على المستوى السياسي، لأنه غالبا ما ينحصر في تسمية الفردية بدل الاندراج تحت كلمة الفوضوية. وربما كان سارتر من المفكرين القلائل الذين يجمعون بين الصنفين.

فقد انطلق، وبالخصوص في الغثيان، من تبيان غياب كل دعامة للأسس التي يبني عليها حياته كفرد أو التي يبني عليها الناس حياتهم على العموم. لا شيء يمكن تبريره، فالأساس الوحيد الذي يمكن الوقوف عليه هو العبث. هذا بالإضافة إلى أن الفوضوية في مرحلته الأولى لم تتجاوز على المستوى العملي حياته اليومية كفرد. فرفضه لأسس نظام مجتمعه توقف عند حدود عدم خضوعه لها في طريقة عيشه، كرفض الاستقرار في مجال السكن والقراءة والكتابة والجنس مثلا، ورفض الملكية بكل أشكالها. وقد أدى به هذا التوجه إلى تعميق النظرة الفردية التي تجلت بشكل كبير في الوجود والعدم، حيث يجعل الفرد سيد نفسه ومحطم كل الإطارات الجماعية التي يدخلها من تلقاء ذاته أو تلك التي تفرض عليه. غير أن طرحه للإشكال الأخلاقي ورغبته في إيجاد مخرج للعزلة التي يعاني منها الفرد، لأنها عزلة تنغمس في الاستلاب أكثر مما تتجنبه، جعلاه يميل إلى الفوضوية بالمعنى السياسي في تعامله مع الآخرين. ونتيجة مثل هذا الفعل هي الوحدة التي سيشكل فيها الأفراد هوية واحدة تضع النهاية لكل أشكال الغيرية.

بهذه النظرة سيقرأ سارتر الماركسية دون التميز فيها بين ما هو فلسفي وما هو علمي، بين ما هو منتم إلى مرحلة الشباب وما هو منتم إلى مرحلة النضج. وإذا كان هناك التقاء بينه وبين ماركس الشاب في بعض الأفكار، فذلك لا يعني أخذه بمرحلة معينة من الفكر الماركسي وتعميمها على كل الفكر الماركسي، وإنما يعني أن هناك التقاء بينهما نظرا لوجود تجانس بينهما في بعض المنطلقات. وهو التقاء محدود في نهاية المطاف. إننا نعرف أن المكانة التي يحظى بها التوفن في فكر سارتر لا ترقى إلى المكانة التي يحتلها الاقتصاد السياسي في المخطوطات الأولى لماركس. فبقدر ما يهتم ماركس بالغيرية ليعمق تأثير الاقتصاد في تطويرها وقدرته على إنهائها، بقدر ما يهتم سارتر بالتوفن (الاقتصاد) لتعميق تأثير الغيرية عليه، وربط إصلاحه والتغلب عليه بالتغلب على الفردية. وهذا هو ما يفسر في نظرنا طغيان فكرة الغير في نقد العقل الجدلي إلى درجة يبدو فيها الاقتصاد منعدما والاستلاب عاما لكل مرافق الحياة الفردية والجماعية معا.

والفكرة حاضرة في الحقيقة في الكتاب المخصص للأخلاق حيث يوحد سارتر بين المجتمع والغيرية. «وهكذا نجد تنقلا للغيرية. إنها توجد دائما في مكان آخر، تقفز من الواحد إلى الآخر، وذلك لأنها تعتبر فعلا من حيث الأصل النظرة

التي تخترقني ولكنها تنطفي بمجرد ما أنظر. بحيث إن النظرة تكون دائما في مكان آخر غير ذاك الذي أراه. إنها خلفي وفوقي، إنها غادرت الإنسان الذي أنظر إليه... إلخ. وتصبح أخيرا القوة المحضة لإضفاء الطابع الموضوعي والفعلي على كل ذات من حيث هي آخر. إنها تصبح قوة سحرية أو مانا mana. ولكن ينبغي أن نفهم جيدا أن الأمر ليس قوة محايثة للمتجمع كما هو الشأن عند السوسيولوجيين الفرنسيين. (الشيء الذي سيجعل من المجتمع ذاتا عليا). إنه على العكس من ذلك قوة الغيرية من حيث هي كذلك، إنه السلطة التي يمتلكها في منحي وجودا فعليا كآخر. فالمجتمع هو فعلا الآخر المتناول كضروري من حيث هو كآخر وليس من حيث هو الذات ذاتها (Le même) (...) ويتعلق الأمر بطبيعة الحال بالاستلاب التام تبعا للمنطق الذي تبنيناه ما دام أن المجتمع يوجد دائما حيث لا أوجد. إنه جانبي دائما وهامشي دائما، ولا أوجد فيه من حيث إنني أنفلت منه ومن حيث إنني لست أنا ذاتي»[1].

إن الجديد الذي يضاف في نقد العقل الجدلي إلى هذه الفكرة المركزية في دفاتر الأخلاق هو مجموعة من المفاهيم يصوغها الفيلسوف لأول مرة من أجل تدعيم تصوره للاستلاب بأسس نظرية تكون، حسب فكره، في مستوى إغناء الماركسية. ولعل أهم هذه المفاهيم: السلسلة والكائن الجماعي. ولا نعتقد أن هناك فرقا بين المفهومين لأنهما ينطبقان معا على الحالات التي يلتقي فيها الفرد بجماعة من الناس التقاء عشوائيا أو خارجيا، أي دون أدنى وعي لديه بانضمامه إلى الآخرين، أو بوجوده وسط الآخرين. ينجز الفرد في مثل هذه الحالة عملا (مشروعا) وسط الآخرين ولكن دون الانتباه إلى أنه وسط جماعة. وقد سبق أن أشرنا إلى بعض الأمثلة التي يوردها سارتر بهذا الصدد، كالمشي فوق الرصيف، والتجمع في محطة الحافلة، وركوب الحافلة... إلخ. ومن أهم مميزات السلسلة ما يسميه سارتر بالسلبية التامة للممارسة الفردية (La passivité). فالفرد يتصرف في الممارسة السلسلية وفق ما تمليه عليه الشروط الخارجية دون أن ينتبه بتاتا إلى هذا الطابع الخارجي لممارسته. وبذلك يكون في العمق مجرد منفذ لحياة تم التخطيط لها من قبله ومن طرف غيره. وهكذا لم تكن عملية الانتظار في المحطة ولا التنقل

---

(1) Sartre, *Cahiers pour une morale*, pp. 376–77.

عبر الحافلة ولا احترام علامات المرور ولا الجلوس في المقاهي من صنعه الخاص. إنه يكتفي بتطبيقها والخضوع لها. وهذا هو الذي يجعلها تتسم بالاستلاب التام. إنها غيرية في كليتها. ونورد هنا التعريف الذي يقدمه سارتر نفسه لضبط المعنى الذي يوليه للسلسلة والممارسة السلسلية: «تتشكل السلسلة، كيفما كانت، وفي جميع الأحوال، انطلاقا من الوحدة القائمة على الموضوع (Unité – Objet) والعكس، حيث إن الفرد يحقق عمليا ونظريا انتماءه إلى الموجود المشترك داخل الوسط السلسلي وعبر تصرفات سلسلية. هناك سلوكات سلسلية وهناك أحاسيس وأفكار سلسلية. إن السلسلة، بمعنى آخر، نمط من الوجود للأفراد بالنسبة لبعضهم البعض وبالنسبة للوجود المشترك، وهذا النمط من الوجود يحدث تحولات في مختلف بنياتهم (...)، وما دامت السلسلة تمثل استخدام الغيرية كرابطة بين الناس في ظل الممارسة السلبية للموضوع، وبما أن هذه الممارسة السلبية تحدد نموذجا عاما من الغيرية يؤدي وظيفة الرابطة، فإن الغيرية في نهاية المطاف هي الموضوع الفاعل والجاد ذاته من حيث كونه ينتج في وسط من التعددية بمقتضياته الخاصة»[1]. يكون الموضوع الذي يحدث حوله وحدة ذات ممارسة سلسلية موضوعا خارجيا يتمتع بوجود موضوعي ساهمت في خلقه ممارسة أو مجموعة من الممارسات، فاستقل عنها ليلعب دور الموجه بالنسبة لهذه الممارسات التي أنتجته، وبالنسبة للممارسات الأخرى التي يتوسط محيطها.

إن ما يقدمه كتعريف للسلسلة يكاد يكون هو ذاته الذي يقدمه لتحديد الكائن الجماعي (Le collectif). وهذا ما يتضح لنا حينما نقرأ التحديد الآتي: «أسمي الكائن الجماعي العلاقة ذات المعنى المزدوج لموضوع مادي غير عضوي ومصنوع مع تعددية تجد فيه وحدتها الخارجية»[2]. هذا التعريف عبارة عن تلخيص لتعريف سابق عليه يشير فيه إلى أن الكائن الجماعي يتحدد بواسطة وجوده، بمعنى أن كل ممارسة تتشكل بواسطته كمجرد حالة. إنه موضوع مادي وغير عضوي، ينتمي إلى حقل ذي ممارسة جامدة تنشأ بداخله تعددية من الأفراد النشيطين، وتحمل علامة الآخر كوحدة واقعية داخل الوجود، أي كتركيب سلبي، بحيث إن الموضوع المشكل

(1) التشديد من عند الكاتب.

(2) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 316–17.

يطرح كموضوع رئيسي ويتسرب جموده إلى كل ممارسة فردية كتحديد أساسي له من طرف الوحدة السلبية أي من طرف التداخل المسبق والمعطى للجميع باعتبارهم آخرين»[1].

لا يمكن الكلام، حسب سارتر، عن الوحدة في إطار الكائن الجماعي بالمعنى المحدد في هذا النص، لأنها وحدة قائمة على الغيرية. إننا نقع في إطار الكائن الجماعي على هوية تستند إلى الغيرية وليس إلى الذاتية، ومن هنا فهي وحدة وهمية لأنها في العمق تشتت. فالوحدة الحقة تقتضي، كما لاحظنا سابقا، ذوبان الذوات المتعددة في ذات واحدة، انطلاقا من الإرادات الفردية وفي سبيل الإرادات الفردية. ولهذا نجد سارتر يشير بكل وضوح إلى أن الممارسة قائمة في إطار الكائن الجماعي على الانفصال حيث نقرأ مثلا «إن الموضوع الجماعي علامة على الانفصال»[2].

لا نريد الدخول هنا في مجموعة من التفاصيل حتى وإن كانت ستغني تفسير ما يقصده سارتر بالممارسة السلسلية والإطار الجماعي لأنها قد تبعدنا شيئا ما عن موضوع اهتمامنا. لنكتف بالإشارة فقط إلى أن تطويره لهذه النقاط يتم في إطار انتقاده للموضوعية التي تقر بها الماركسية في تناولها لمجموعة من المواضيع الاجتماعية، فتذهب إلى الاعتراف بكيانات جماعية مستقلة عن الأفراد الذين يساهمون في خلقها. والأكثر من ذلك إنها تحظى بالأولوية التامة فيما يخص الممارسة، لأن الأفراد يصبحون في إطارها مجرد خاضعين لقوانينها الموضوعية. ويضع سارتر نفسه في تيار معاكس تماما لفكرة «المواضيع الاجتماعية» (les objets sociaux) المستقلة أو الكيانات الاجتماعية المستقلة ليقيم هذه الأخيرة على الممارسة الفردية التي تعتبر أساس كل علاقة وكل نشاط إنساني. ولهذا يكون شوارتر محقا حينما يقول «ليست الأسس الموضوعية للطبقات والعلاقات والشروط السوسيو اقتصادية هي التي توجد في المرتبة الأولى في تصوره، [تصور سارتر] وإنما الأولوية ترجع لوعي الطبقة ومشاعر وتصرفات أعضاء طبقة معينة»[3].

إن ما يهمنا نحن في إشارتنا إلى الممارسة السلسلية المرتبطة بالكائنات

---

(1) Ibid., pp. 307–8.

(2) Ibid., pp. 335–39.

(3)

الجماعية هو الاستلاب الذي يقرنه سارتر بها ليبين من خلالها رفضه لكل أشكال الروابط غير الرابطة الإنسانية، أي تلك التي تقوم على الإرادة الفردية للانضمام إلى مجموعة من الأفراد الآخرين تتوفر لديهم الإرادة نفسها من أجل تحقيق ذات واحدة والحصول على غاية واحدة. إنه جانب يوضح لنا مرة أخرى الزاوية الفوضوية التي تقوم عليها قراءة سارتر للماركسية.

ولقد أثار انتباهنا نص لبرودون يستعمل فيه مصطلح الكائن الجماعي (le collectif) بمعنى يكاد يكون المعنى نفسه الذي يستعمله به سارتر، أي تراكم مجموعة من الأفراد تنتج عنه وحدة ذات أصل خارجي، الشيء الذي يفقدها معناها الحقيقي ودورها الفعلي. وإذا كان سارتر قد وظف مفهوم الجماعي، لتحليل مفهوم أساسي في الماركسية من أجل إبطال الفعالية المسندة إليه والتذكير بالجمود الذي عاش فيه، فإننا نجد برودون يقوم بالعمل ذاته بصدد مفهوم كان ذا مكانة مرموقة في التحليل في العصر الذي عاش فيه، ويتعلق الأمر بمفهوم الشعب. لقد كان المفكرون يسندون إلى الشعب روحا وسيادة وطموحا... إلخ كما كان يسند الماركسيون سيادة وفكرا ووعيا وثورة إلى الطبقة العاملة، أي إسناد فعالية في كلتا الحالتين إلى مجموعة بشرية تربط بين أفرادها عوامل خارجية لا تفعل بالضرورة بالشكل الواحد عند الجميع، مما يجعل الوحدة في كلتا الحالتين وحدة زائفة وتضليلية. وإذا أمعنا النظر في النص البرودوني فإننا نلاحظ تقاربا كبيرا بينه وبين سارتر، إلى درجة أنه يكفي إبدال مفهوم الشعب بمفهوم الطبقة لنأخذ به كنص سارتري. هذا بالإضافة إلى اصطلاحه على الشعب «بالكائن الجماعي» المفهوم الأساسي في الفكر السارتري لنعت الكائنات ذات الوحدة الخارجية. يقول برودون «لا يتكلم الشعب، الكائن الجماعي، وكدت أن أقول كائن العقل، أبدا بالمعنى المادي للكلمة. لا يتوفر الشعب، وكذلك الإله، على عيون كي يرى وأذن كي يسمع وفم كي يتكلم. ماذا أعرف عما إذا كان يتمتع بنوع من الروح عبارة عن ألوهية محايثة للجماهير تحركها وتدفعها في بعض اللحظات، كما يفترض بعض الفلاسفة روحا للعالم؛ أو عما إذا كان عقل الشعب ليس شيئا آخر سوى الفكرة الخالصة الأكثر تجريدا والأكثر تفهما والأكثر تحررا من كل صورة فردية، كما يدعي بعض الفلاسفة بأن الله ليس سوى النظام داخل العالم، أي تحديدا؟ لا أدخل بتاتا في هذه الأبحاث ذات الطابع السيكولوجي الفائق: إنني أتساءل بصفتي إنسانا عمليا عن الطريقة التي تطرح بها

هذه الروح نفسها، وهذا العقل أو هذه الإرادة للشعب وكيف تظهر؟ من الذي يمكن أن يعمل كلسان له؟ من يملك حق القول للآخرين: بواسطتي أنا يتكلم الشعب؟ (...) هل يفكر كإنسان واحد هذا الشعب الذي نقول عنه أحيانا إنه قام كإنسان واحد؟ هل يتأمل؟ هل يفكر؟ هل يتمتع بذاكرة وبخيال وبأفكار؟ إذا كان الشعب يتمتع فعلا بالسيادة فمفاد ذلك أنه يفكر؛ وإذا كان يفكر فذلك لأنه يتوفر بدون شك على طريقة خاصة به في التفكير وفي صياغة فكره. كيف يفكر الشعب إذن؟ ما هي أشكال العقل الشعبي؟ هل يعمل وفق مقولات؟ هل سستعمل القياس أو الاستقراء أو التناقض أو التماثل؟ هل هو عقل مساند لأرسطو أم لهيجل؟ ينبغي أن تقدموا تفاسير بصدد كل هذه الأمور، وإلا فإن سيادة الشعب لن تكون سوى تقديس لا معنى له. إنه لمن الأفضل تقديس حجرة. هل يلجأ الشعب في تأملاته إلى التجربة؟ هل يأخذ ذكرياته بعين الاعتبار، أم أن مسيرته هي إنتاج أفكار جديدة بدون انقطاع؟ كيف يوفق بين احترام تقاليده وحاجيات تطوره؟ كيف ينتقل من فرضية استنفذت إلى تجريب فرضية أخرى؟ ما هو قانون تحولاته وتجاوزاته؟ ما الذي يدفعه نحو طريق التقدم ويفرضه عليه؟ لماذا هذه الحركية وهذا اللاثبات؟ إنني في حاجة إلى معرفة هذه الأمور، وإلا فإن القانون الذي تفرضونه علي باسم الشعب يتوقف على أن يكون أصيلا: لن يعود قانونا وإنما سيكون عنفا (...) أقبل إذن مبدئيا أن الشعب يوجد، وأنه يتمتع بسيادة، وأنه يفرض نفسه داخل وعي الجماهير. غير أن لا شيء يبرهن لي إلى حد الآن على أنه في استطاعته أن يؤدي في الخارج فعل السيادة، وأن تجليا خارجيا للشعب ممكن. إذ سأتساءل دائما، بحضور سيطرة الأحكام المسبقة وتناقض الأفكار والمصالح وتحول الرأي وانسياقات الحشد، عما يؤسس أصالة مثل هذا التجلي وهو ما لا يمكن أن تجيب عنه الديموقراطية»[1].

إن الفكرة الأساسية التي يدافع عنها برودون عبر سطور هذا النص هي استحالة إحلال كيان اسمه الشعب محل كيان اسمه الفرد أو المجموعة (groupe) لإضفاء الالتحام الذي يتمتع به هذا الأخير على التشتت الذي يتميز به الأول. لا يرفض برودون طبعا مفهوم الشعب كليا، ولكنه ينتقد ما يسند إليه من حيوية هي في الحقيقة من نصيب الكائن الإنساني الفردي. وهذا ما نجده بالضبط في انتقاد سارتر لمفهوم

(1) Proudhon, *Justice et liberté,* Textes choisis, P.U.F, Coll S.U.F, 1974, pp. 72–74.

الطبقية لدى الماركسيين. إنه لا يلغي الطبقة، ولكنه يرفض فكرة اعتبارها ذاتا بمثابة الذات الفردية أو الجماعية. يكمن خطأ الماركسيين في اعترافهم للطبقة بنشاط أقوى وأنجح من النشاط الفردي، في حين أنها عبارة عن كائن جماعي (un être collectif) يتسم بالسلبية. إنها تتشكل فعلا من الأفراد، ولكن دون أن ترقى أبدا إلى مستوى التمتع بنشاط مماثل للنشاط الفردي.

إننا لن نبالغ إذا اعتبرنا أن الطرح السارتري لاختزالية الفردي في الجماعي، ولا تطابق الجماعي مع الفردي، فيه نوع من الإعادة لأطروحات مجموعة من المفكرين الممثلين للفوضوية في القرن التاسع عشر، وعلى رأسهم برودون وشترنر. فلقد لاحظنا كيف يرفض الأول إقامة تماثل بين الفردي والجماعي فيما يخص حيوية كلا الكيانين لجعل الفرد في نهاية المطاف هو الأساس الحق للممارسة الفعلية. لقد أوردنا بهذا الصدد كلامه عن الشعب، غير أن الأمثلة لا تتوقف إلى حدود هذا الكيان وإلى حدود نشاطه. إنه يذهب في إطار دفاعه عن أطروحته إلى تناول الكيان ذاته الذي يتناوله سارتر، وهو الطبقة، للحديث عن جانب آخر غير جانب الممارسة وهو العقل. هكذا نجده يخصص فقرات متعددة للتفرقة بين العقل الفردي والعقل العام منطلقا من الأساس نفسه الذي تبناه في تحديده لمفهوم الشعب، وهو إعطاء أهمية للفرد كفاعل أساسي في ما هو جماعي، ثم الانطلاق من طبيعة تفكيره كفرد والأخذ به كمقياس لكل ما يمكن أن نسند إليه التفكير (الوعي بالذات والكرامة والقيمة والدور الذي يحتله في المجتمع، ثم مدى قدرته كذات على التعبير والإفصاح عن كل هذه الأمور، وبالتالي إمكانية ترجمتها في الواقع الملموس عبر الممارسة). إن هذه الشروط الثلاثة هي التي تسمح في نظر برودون بإمكانية الكلام عن كيان ما. ويبقى، بطبيعة الحال، أنه من الصعب جدا أن نجد على مستوى الواقع كيانا مماثلا للكيان الفردي فيما يخص تحقيق هذه الشروط. وفي حالة حدوث المسألة داخل إطار معين، كالطبقة مثلا، فهذا لا يعني توصل هذه الأخيرة إلى اكتساب وجود تركيبي متعال عن مكوناتها الفردية بقدر ما يعني أن الفضل يرجع دائما إلى الأفراد أنفسهم وإلى التقائهم في أداء تلك المهمة.

ولقد أثار انتباهنا، كما هو الأمر بصدد مفهوم الشعب، استعمال برودون لمصطلح الجماعي (collectif) بصدد تحديده للطبقة بالمعنى ذاته الذي نجده عند سارتر، والأكثر من ذلك إنه يعبر عنها كما يفعل سارتر بالكائن الجماعي (l'être

collectif) بصدد تحديده لها حيث يقول: «ترجع مسألة القدرة السياسية داخل الطبقة العاملة، وكذلك داخل الطبقة البورجوازية، وفيما مضى داخل طبقة النبلاء، إلى التساؤل:

أ - عما إذا كانت تتميز ككائن جماعي (l'être collectif) وأخلاقي وحر عن الطبقة البورجوازية، إن كانت تفصل مصالحها عنها وتتشبث بألا يكون هناك أي خلط بينهما.

ب - وعما إذا كانت تتوفر على فكرة، أي إذا كانت قد أبدعت فكرة عن تشكيلها الخاص بها، وإذا كانت تعرف قوانين وشروط وصيغ وجودها (...).

ج - عما إذا كانت الطبقة العاملة، أخيرا، في مستوى استخلاص نتائج عملية خاصة بها من أجل تنظيم المجتمع... إلخ»[1].

ثلاث نقاط إذن نستخلصها من هذا النص تجعل صاحبه في علاقة وطيدة بالتصور السارتري للطبقة. أولاهما الاصطلاح عليها بالكائن الجماعي (être collectif)، وثانيهما قياس تشكلها ووعيها وممارستها على تشكل الوعي والممارسة الفرديين، وأخيرا التأكيد على أن التحديد الفعلي للطبقية يتم انطلاقا من الوعي الحاصل لدى أفرادها بالانتماء إلى كيان واحد، وعملهم على التغلب على الوضع الذي يجمعهم داخل هذا الكيان. وقد أشرنا سابقا إلى أن المحدد الأساسي للانتماء الطبقي، حسب التصور السارتري، هو وعي الأفراد بوجود علاقة معينة بينهم على المستوى المادي، واستعدادهم على المستوى العملي لتجاوز الوضع المشترك. إن الانتماء الاقتصادي والاجتماعي ليس كافيا وحده لتحديد الطبقة. وحتى إذا كان له دور أساسي في المسالة فإنه يبقي على الطبقة في إطار ما هو جماعي (Collectif)[2]، أي أنها تبقى عديمة الفعالية بالنسبة للممارسة الفردية، بمعنى آخر لا تعمل سوى على تعميق تشيؤ الإنسان المنتمي إليها، وعلى تجميد أهم ما يميزه كإنسان.

لقد تعرضنا في هذا الفصل للمجتمع لدى سارتر بشكل عام، دون مراعاة مراحل التطور التي عرفها النظام الاجتماعي، والتي أولاها الفلاسفة المحدثون أهمية

(1) Proudhon, *Capacité* in *Justice et liberté*, P.U.F, Coll. S.U.F, 1974, pp. 104–105.

(2) يتحدث برودون أيضا عن الإنسان الجماعي (l'homme collectif) بصدد المجتمع في مقابل الإنسان الفردي، وأساس التفرقة واحد: النظام والخضوع في الحالة الأولى والحرية في الحالة الثانية. انظر المرجع السابق، ص 123–124.

خاصة للتمييز بين المجتمع القديم والمجتمع الحديث انطلاقا من العنصر الجديد الذي عرفه هذا الأخير والذي اصطلحوا عليه بالمدنية. وسنحاول الآن أن نتعرض لهذه النقطة كي نبين بأن سارتر لا يفرق بين الحالة الاجتماعية والحالة المدنية. إذ يلتقي كلاهما في ما يخص تحجير العلاقات الإنسانية ونشر الاستلاب. لهذا فإن البحث في مكونات المجتمع المدني والعمل على ترسيخها وتطويرها عمل لا جدوى منه في المنظور السارتري للعلاقات الإنسانية. وسيكون تعرضه للمؤسسات المشكلة للمجتمع المدني فرصة لتوضيح خدمتها للغيرية، وتعميقها للاستلاب، مما يؤدي به إلى التعبير عن رفضها في كليتها والمناداة بالعمل على هدمها. هذه هي النقطة التي سننتقل إلى تناولها الآن لنبين مرة أخرى التوجه الفوضوي لكاتب نقد العقل الجدلي مبتدئين بالمجتمع المدني في عموميته، منتقلين فيما بعد إلى طرح مجموعة من المؤسسات باعتبارها المكونات الأساسية للمجتمع المدني.

تحديد المجتمع المدني

نستغل هذه الفرصة لإعطاء بعض التوضيحات بصدد المجتمع المدني تتعلق أساسا بتحديده. يمكن القول إن المجتمع المدني هو ذاك الإطار الاجتماعي الخاضع لنظام معين ينضبط له الأفراد المكونون له، دون أن يتم ذلك نتيجة سلطة قهرية. حيث يلتزم الفرد بمجموعة من الضوابط في سلوكه اليومي بشكل إرادي نظرا للاقتناع الذي يحصل عنده بأهميتها بالنسبة للسير الجيد للحياة الجماعية التي توافق إلى درجة كبيرة مصالح الفرد المنتمي إلى هذا المجتمع وأهدافه وطموحاته. وبثبوت هذا النظام داخل المجتمع المدني يمكننا القول إنه يتمتع باستقلالية نسبية عن المؤسسات المشكلة للدولة، لأنه لا يتوقف عليها دائما في مواصلة سيره والحفاظ عليه. كما يتمتع باستقلالية أيضا عن الأهواء والميول الفردية، لأنه يتوفر على كامل الحصانة كي لا يتزعزع مع ظهورها وكي يقف في وجهها لدحضها. قد يقال طبعا إن كل مجتمع يتوفر بالضرورة على هذا النظام الداخلي الذي لا يحتاج إلى تدخل الدولة للحفاظ عليه، كما أنه يتغلب على تلك المبادرات الفردية الهادفة إلى خلخلته، والناجمة عن النزوات والأهواء. يتوفر كل مجتمع بالضرورة على العنصر الضامن لنظامه يصطلح عليه على العموم، بعد دوركهايم، بالقهر الاجتماعي. فهل المقصود

بالمجتمع المدني توفر هذا العنصر، أي القهر الاجتماعي الضامن للسير التلقائي للمجتمع؟

لا يمكن القول بهذا الترادف لأن ما يميز المجتمع المدني لا ينحصر في حصول عنصر القهر الاجتماعي. وتكمن المسألة الأساسية في المجتمع المدني فيما عبرنا عنه أعلاه باستقلاليته النسبية عن الأفراد وعن مؤسسات الدولة. إنه يعبر عن تطور مجتمعي تصبح فيه العلاقات الرابطة بين العناصر الفردية تراعي مصالح كل هذه العناصر بدون استثناء، بل وتسمح لها بالمساهمة في فحص هذه العلاقات وتطويرها وتغييرها. إذ يمكن لكل تشكلة اجتماعية، أو فئة أو جهة، المساهمة في تسيير وسطها، فتتعدد بذلك مراكز القول والفكر والفعل. الشيء الذي يسمح بالحديث عن المساواة داخل المجتمع المدني. وربما كانت هذه المساواة هي العنصر الأساسي المكون له، والمميز له عن المجتمعات القائمة على القهر الاجتماعي وحده. صحيح إن مفهوم المساواة خلق ويخلق أسئلة كثيرة تذهب إلى حدود نفيها، أو على الأقل إلى البرهنة على حمولتها التضليلية أو الإيديولوجية. غير أن التساؤلات والانتقادات التي واجهتها فكرة المساواة عبر التاريخ لا يمكنها أن ترقى إلى مستوى المبرر المؤسس لتجاوز المفهوم حينما يتعلق الأمر بالمجتمع المدني.

إن فكرة المساواة حقيقة فكرة قديمة في تاريخ البشرية، ويمكن القول بكل سهولة إن أي مجتمع يقر بالضرورة وبشكل صريح بمبدأ المساواة بين أفراده أمام هيئة معينة. فالمجتمعات البدائية تقر بمبدأ تساوي أفراد العشيرة أمام آلهتها، وأمام شيوخها، كما أن المجتمعات المتطورة يتساوى أفرادها أمام مشرعي قوانينها والساهرين على تنفيذ تلك القوانين. وهناك مجتمعات أخرى يتساوى أفرادها أمام خالقها وخالق الكون الذي تقطنه، وأخرى تتساوى أمام القانون، وأخرى تتساوى على المستوى الاقتصادي، لأنه هو المستوى الحق الذي يستدعي المساواة، أو المستوى الحق الذي تصبح فيه المساواة ذات معنى. إن المجتمع الذي لا يقر بالمساواة بين أفراده. في جانب معين في الحياة الإنسانية، مجتمع زائل بدون منازع. إذن بقي السؤال ذلك الذي يخص المساواة التي نتحدث عنها بصدد المجتمع المدني مطروحا ومشروعا.

سنعمل على ذكر مجموعة من النقاط التي تجعل في نظرنا فكرة المساواة

التي يدافع عنها منظرو المجتمع المدني أكثر مصداقية وأكثر مشروعية من تلك التي نجدها في المجتمعات الأخرى ذات الطابع العشائري أو الديني أو الاقتصادي. وربما كانت المفارقة التي تطبع المساواة السائدة داخل المجتمع المدني هي أساس مصداقيتها ونجاعتها. ونتحدث هنا عن المفارقة لأن الأمر يتعلق فعلا بمساواة صورية (تساوي الأفراد أمام القانون) ما دام الأفراد يتساوون أمام مجموعة من القواعد والمسطرات[1]. غير أن هذه الصورة قادرة على إعطاء نتائج ملموسة وإيجابية لا تتمكن غيرها من المساواة من تحقيقها حتى ولو تعلق الأمر بالمساواة الاقتصادية.

إن أهم خاصية تميز المساواة داخل المجتمع المدني عن غيرها هي قيامها على علاقات تنسج بالدرجة الأولى على مستوى أفقي، كما أن تطورها يرتبط بالدرجة الأولى بإحلال العلاقات الأفقية محل العلاقات العمودية، قصد وضع نهاية لهذه الأخيرة أو على الأقل تقليصها إلى أقصى حد. وهذا يعني أن المجتمع يوجد في مستوى واحد، ولا يمكن لأي فرد من أفراج المجتمع أن يدعي تفوقا معينا في مجال معين يسمح له بالانفراد بامتيازات معينة، وباحتلال مراتب خاصة به دون غيره. كما لا يمكن لفرد من الأفراد الشعور بتدن ما لا يسمح له سوى بالخضوع لمن يفوقه مكانة، وبتلبية أوامر من نشأ مؤهلا لذلك، وبخدمة حاجيات وطموحات من جعلته الطبيعة أو القدر أو التاريخ... إلخ أهلا للسيادة. لا نقصد هنا طبعا غياب مثل هذه المفاهيم كلية، أي الأوامر والامتثال والسيادة. إنها تظل قائمة في إطار المجتمع المدني بشكل لا يثير أدنى شك. غير أن هذه المفاهيم نجدها هنا تقوم على أسس

(1) يثير كانط مسألة القانون ليفرق بفضلها بين الحالة الاجتماعية والحالة المدنية. ولهذا فالتقابل قائم بالنسبة إليه بين الحالة الطبيعية والحالة المدنية، وليس بين هذه الأخيرة والحالة الاجتماعية. ذلك لأن الحالة المدنية تقتضي عنصرا لا يتوفر في الحالة الطبيعية التي لا تتنافى في نهاية المطاف مع وجود مجتمع. وهذا العنصر هو بالضبط القانون. يقول كانط في ميتافيزيقا الأخلاق: «لا يمكن للتقسيم الأكبر للقانون الطبيعي أن يحصل (كما يحدث ذلك أحيانا) بين القانون الطبيعي والقانون الاجتماعي، وإنما بين القانون الطبيعي والقانون المدني. ولا تتعارض الحالة الطبيعية فعلا مع الحالة الاجتماعية وإنما مع الحالة المدنية، ذلك لأنه يمكن أن يوجد مجتمع في مستوى الحالة الطبيعية ولكنه لا يمكن أن يوجد في ذاك المستوى مجتمع مدني (يضمن ملكي وملكك بواسطة قوانين عمومية)، مما يجعل القانون يسمى في الحالة الأولى بالقانون الخاص Kant, Métaphysique des mœurs, 1er partie du droit, trad. A. Philonenko. ed. Vrin, 1971, p. 116.

مغايرة لتلك التي نجدها في المجتمعات التي لا ترقى إلى مستوى المدنية. ما هي إذن نتائج سيادة المستوى الواحد، أو المستوى الأفقي، في تنظيم العلاقات داخل المجتمع؟

- أولاهما يكمن في القضاء على عنصر القرابة كأساس للتنظيم المجتمعي، وبالضبط كأساس لتصرفات الفرد إزاء الآخرين وإزاء المؤسسات المكونة لمجتمعه، حيث لا يسمح الانتماء العائلي، من حيث المبدأ، بتوجيه حاجيات الفرد وأهدافه وطموحاته. فالعائلة لا تؤهل أفرادها لامتيازات معينة أمام ما يعتبر داخل المجتمع مجموعة من الضوابط تلعب دور الأسس اللازمة لضمان النظام والتوازن. وبقدر ما أن العائلة لا تؤهل فإنها أيضا لا تحرم أفرادها من الاستفادة بكل ما تسمح به هيآت المجتمع من خدمات وضمانات وامتيازات. هكذا تتميز إذن المساواة التي يقوم عليها المجتمع المدني عن تلك التي تنادي بها المجتمعات التي تبقي على التمييز العائلي. فنحن نعلم، والتاريخ مرجعنا في هذا الباب، أن كثيرا من المجتمعات تقر فعلا بتساوي أفرادها أمام مؤسساتها، ولكنها تحرص كل الحرص على أن تكون عائلات معينة هي التي تتحكم في الاقتصاد، وأن تكون أخرى هي وحدها التي تنفرد بما يخص الحكم. كما أنها تذهب إلى جعل العنصر العائلي أساسا في مجال الحصول على المعرفة. ويطلعنا التاريخ أيضا على مجتمعات كانت تنادي بالمساواة أمام الإله، ولكنها تحرص في الوقت ذاته على إدراج العنصر العائلي كأساس للتمييز في هذا الإطار أيضا لتجعل عائلات معينة تحتل مرتبة أفضل من غيرها فتمنحها امتيازات في علاقتها بالكائن الإلهي، ومن ثمة في علاقتها بباقي العائلات المكونة للمجتمع. وإن كان التاريخ القديم هو الذي يمدنا بهذه النماذج من المجتمعات، فإن التاريخ المعاصر يقدم لنا أمثلة من المساواة التي هي مجرد شعارات يكشف الواقع المادي عن زيفها. وخير مثال في هذا الصدد هو ما عبرنا عنه أعلاه بالمساواة الاقتصادية. فكم من مجتمع بلغ فيه التنظير للمساواة الاقتصادية أوجه، وعرف فيه التنظيم تطورا هائلا، ولكنه ظل مع ذلك بعيدا عن طموحاته لأنه أعطى ويعطي مكانة لأفراد (ثم لعائلات) جعلتهم يتمتعون بظروف مادية خلقت بينهم وبين من يمثلون من المجتمع هوة يمنع عمقها حصول أدنى درجات المساواة بينهم في مختلف مجالات الحياة. هكذا ينقلب هذا النظام بدوره من مستوى أفقي إلى مستوى عمودي ينتفي فيه المستوى الواحد لأفراد المجتمع. ولهذا ركزنا أعلاه

على مسألتين أساسيتين في المجتمع المدني: التوصل إلى إرساء المستوى الواحد (المستوى الأفقي)، ثم إنجاز التطور دائما في إطار المستوى الواحد، او الحفاظ على التطور في إطار المستوى الأفقي.

- وتكمن ثاني نتائج سيادة المستوى الواحد داخل المجتمع المدني فيما يمكن تسميته بإعادة الاعتبار للفرد ومن ثمة للإنسانية كقيمة أخلاقية. إن الطعن في العلاقة العائلية كأساس للتنظيم المجتمعي يؤدي إلى إعطاء الأهمية لكل الأفراد المكونين للمجتمع، إذ ننتقل من التمييز بين الناس من عنصري الأصل والدم المنحصرين في العائلة إلى عناصر أخرى ذات طابع شمولي، لأنها تتجاوز العائلة نحو الطبيعة (كالقدرات، والمؤهلات الطبيعية عند الفرد، ومدى ترجمته لهذه المؤهلات على مستوى الواقع المادي، أي على مستوى العمل). وبهذا يكون المجتمع المدني أكثر خصوبة وأكثر غنى من غيره من المجتمعات لأنه يسمح لكل طاقاته بالمساهمة في الفعل والفكر وذلك في مختلف المجالات. فلا يمكن حرمان فرد ما من ممارسة نشاط إبداعي معين، كما لا يمكن حرمانه من ولوج مجال معين إن هو برهن على امتلاكه لما يقتضيه المجال من تجربة ومعرفة. إننا نتجاوز هنا النقاش السائد بصدد هذه النقطة والذي يساهم في عرقلة تطور المجتمع المدني أكثر مما يفتح آفاقا جديدة. صحيح إن المؤهلات الفردية لا تتوقف عند حدود الطبيعة لأنها سرعان ما تنمو أو تنطفئ كليا، وذلك حسب المحيط الذي يترعرع فيه هذا الفرد. فإذا كان الفرد ينتمي إلى وسط ميسور مثلا فإن مؤهلاته ستعرف تطورا مرموقا، ومن ثمة ستسمح له بالتسلق في السلم الاجتماعي للاستمرار في الانتماء إلى العائلات الغنية. وإن كان ينتمي إلى عائلة فقيرة فإن هذه المؤهلات تتحول إلى مصدر إحباط لأن صاحبها لا يتوفر على الشروط المناسبة للذهاب بعيدا فيما هو مؤهل إليه طبيعيا، فيستقر بذلك في إطار طبقته كي يكرس وضعا لا مجال للحديث فيه عن المساواة. لقد كانت هذه الملاحظة أساس التوجه المنادي بالمساواة على المستوى الاقتصادي والطعن كليا في فكرة التفاوت الطبيعي. إننا لا ننكر فعلا أهمية هذه الملاحظة، ولكن لا ينبغي التسليم بصحة النتائج عند صحة كل ملاحظة. كما أنه لا ينبغي أن تمنعنا صحة ملاحظة معينة من إمعان النظر وتعميقه في الموضوع الملاحظ. هنالك عنصر إيجابي في نظرنا لا يجب إغفاله حينما نتحدث عن المجتمع المدني، وعن تركيزه على المؤهلات الطبيعية، وعن إعادة الاعتبار للفرد، ألا وهو إقصاء عنصر القرابة

بشكل واضح كأساس للتنظيم الاجتماعي، وبهذا يكون في استطاعة الفرد، رغم كل ما يمكن قوله عن الظروف المادية، التحرك من فئة إلى أخرى، ومن وضعية إلى أخرى. ونعتقد أن الغافل لأهمية هذه النقطة لا يدرك عمق مبدإ التحريم الدموي، أي منع مجموعة من المجالات داخل المجتمع، على من لا ينتمي إلى مجموعة من السلالات، ومن ثمة فهو لا يقدر الخلل الذي يعاني منه المجتمع نتيجة هذا التميز.

إن المجتمع الذي حصل فيه التطور إلى مستوى المدنية هو أيضا مجتمع المسؤولية. وإذا كان الاستحقاق هو أساس التسيير في إطار المجتمع المدني فإن المسؤولية تشكل بدورها إحدى القواعد المتينة لضبط التسيير، وهي في الحقيقة عبارة عن نتيجة عكسية للاعتراف بالاستحقاقات الفردية. ثم إذا كان من حق الفرد مزاولة كل نشاط تخوله له مؤهلاته فإن من واجبه أيضا التزام الحدود التي يرسمها له الإطار الذي يتم فيه النشاط. فسواء أتعلق الأمر بالاقتصاد أو بالسياسة يكون مجبرا على الامتثال إلى كل القواعد المنظمة لهذين النشاطين. وتأتي هنا مسألة إيجابية وثمينة جدا لا ينتبه إليها منتقدو المساواة، الذين لخصنا فكرتهم أعلاه، وهي تساوي كل الأفراد وكل الجهات في امتثالها إلى القواعد التنظيمية. فلا يمكن للانتماء العائلي ولا الفئوي أن يخول لصاحبه المس بالقواعد المنظمة. فالوصول إلى هذا المستوى من التنظيم داخل المجتمع يعبر عن تطور فائق في مختلف بنياته. ولا يقر المجتمع في هذه الحال بتساوي الأفراد في الفضيلة فحسب، وإنما يقر كذلك بتساويهم في الرذيلة أيضا. وإذا كان يعتبر أن الانتماء العائلي أو الطبقي لا يعفي من الامتثال للقواعد العامة المنظمة للمجتمع فذلك معناه أن الإنسان المنتمي إلى ما يسمى العائلات الراقية يميل بدوره إلى الامسؤولية والفوضى والظلم والشر. بمعنى آخر إن الحصانة فردية واجتماعية، وحتى إن كانت لديها مصادر أخرى فإن المجتمع لا يعتمد عليها في سيره. وتفيد الحصانة الفردية انحصارها في المسؤولية التي يحملها الفرد على عاتقه، وتوقفها عند حدود ما لديه من وعي وثقافة وأخلاق. ويفيد طابعها الاجتماعي سهر المجتمع، من خلال القوانين التي يسنها، على ضمان الاستقرار والاطمئنان والسير العادي لبنياته. وما دام هناك تساو في المسؤولية فلا بد أن يكون هناك تساو في المتابعة الخاصة بالتخلي عن المسؤولية أو تجاوزها. إن مصير المستهتر بالقانون والمتلاعب به واحد، سواء أتعلق الأمر بالغني أو بالفقير،

بالمدني أو بالبدوي، بالعالم أو بغير العالم.

نسجل مرة أخرى تجاوز المجتمع المدني لعنصر القرابة في تصديه لمن استخف بنظامه، ومن هنا يأتي الطابع الدائري لمراكز المراقبة بداخله. فكل مراقب يخضع لمراقب آخر بجواره. ويعمل المجتمع المدني على الإكثار من مراكز المراقبة ولكن هذه المراقبة تكون دائما في مستوى أفقي وليس عموديا. إن الناظر من الأعلى يمكنه دائما خلق امتياز لنفسه وتستير جوانب من مركزه تتسع مع مرور الوقت لتطمح بذلك إلى الانفلات من المراقبة، والانفراد من ثمة بالتسيير. أما المراقبة التي تتم على المستوى الأفقي فإنها تتنافى مع هذا المنحى لأن المراقب يظل دائما واضحا بالنسبة للمراقب الآخر، وهكذا دواليك. هذا بالإضافة إلى أن المراقبة تظل، حينما تكون أفقية، ذات طابع جماعي. إنها لا توكل لفرد بعينه وإنما لمجموعة بأكملها. فبقدر ما تؤدي المراقبة التي تتم عموديا إلى القهر والاستبداد والدكتاتورية بقدر ما تؤدي المراقبة التي تتم أفقيا إلى التعاضد والالتحام والديموقراطية.

يبقى أن نشير إلى نقطة أخرى بالغة الأهمية تتحقق داخل المجتمع المدني وهي التطور المعرفي. فإذا كان التنظيم داخل المجتمع المدني يعتمد على تعميق المستوى الأفقي فإن هذا الأمر يجعله يعطي أهمية بالغة للجانب المعرفي. وإعطاء الأهمية للمستوى الأفقي لا ينفصل عما يسميه الفلاسفة بمبدإ المحايثة. لقد كان الفلاسفة منقسمين دائما عبر التاريخ إلى صنفين: صنف يبحث في تفسيره للوجود والإنسان عن مبادئ متعالية، وصنف يبحث عن معنى الكون انطلاقا من مبادئ محايثة؛ بمعنى أن هناك صنفا يستمد قوانين التسيير من خارج الكون، وصنفا آخر يستمدها من داخل الكون. وما دام أن التأمل الفلسفي لم ينفصل أبدا عن الفعل الإنساني فإن القوانين المتوخاة كانت تعني هذا الفعل الذي يشكل التنظيم الاجتماعي محوره الأساسي. إن الاعتماد على مبدإ المحايثة يجعل الدارس لقوانين المجتمع يعم نظرته باستمرار عبر تمسكه بالجزئيات المكونة لهذا المجتمع، دون تفضيل مستوى على سواه، ودون تفضيل جانب على غيره. إنها تجعله يتتبع السير الفعلي للأحداث والظواهر ليرصد ما لعب أو ما يمكن أن يلعب الدور الحقيقي في التسيير والتوجيه. ولا أحد يمكن أن ينكر الطابع التجديدي والتطوري لهذا النوع من النهج المعرفي، لأن ارتباط صاحبه بما هو كائن يجعله يتتبع باستمرار التغيرات الطارئة على المستوى الواقعي للأحداث. ثم إن الدارس والفاعل معا يقتنعان بكون المعرفة الملازمة للتطور الحقيقي للأشياء

مسألة أساسية للتمكن من مسايرة هذا التطور.

كما أنه لا أحد ينكر في الحقيقة الارتباط الوثيق الكامن بين التطور الهائل الذي حصل في بعض العلوم (في العلوم العامة) المهتمة بالتسيير والتنظيم المجتمعيين وبين تطبيق مبدإ المحايثة. لقد عرف التنظير في مجالي السياسة والاقتصاد مثلا تطورا كبيرا انطلاقا من نهاية القرن السادس عشر، أي مع بداية الاهتمام بالمكونات الواقعية لهذين المجالين، إذ انشغل المفكرون السياسيون بالطبيعة البشرية المادية وما تجسده من علاقات فعلية بين الناس. كما طرحوا مختلف العوامل الموضوعية التي تؤثر في هذه العلاقات، وكذلك الأشكال والأنماط الواقعية التي تأخذها هذه العلاقات. فحتى اهتمامهم بالمواضيع ذات الطابع المتعالي تم بالدرجة الأولى انطلاقا من موقعها داخل المحيط المادي، أي من التركيز على بعدها العملي. ولعل تناول ماكيافيل وهوبز وسبينوزا مثلا للدين أكبر دليل على هذا التوجه. لم تعد الحقيقة موضوع هؤلاء المفكرين في التحليلات التي قدموها بصدد الدين، كما كان يفعل السابقون عليهم، وإنما أصبحت النجاعة هي هاجسهم الأساسي في ذلك. ويصدق القول نفسه على مجال الاقتصاد، إذ لم يرق إلى مستوى العلم أو على الأقل لم يأخذ هذه التسمية إلا عندما عمد المفكرون إلى وضع إطار خاص بهذا الميدان المعرفي، إطار لا يخرج عن المكونات التي تساهم بشكل مباشر في الوضع الاقتصادي، وتلعب دورا في التأثير عليه. وبرسوخ هذه النظرية تحرر الاقتصاد من الإرادات الخفية والمتعالية، كما تحرر من الصدفة والقدر، ليركز على الإنتاج المادي والرأسمال والاستهلاك والنقود والربح والفائض وإلى غير ما هنالك من العلاقات الموضوعية التي تنسج انطلاقا من هذه المعطيات المادية. لقد أدى التطور الحاصل في المجالين إلى ضرورة تحديد اختصاصات أخرى داخل كل واحد منها، وذلك لم يكن نتيجة استحالة أو صعوبة إلمام الشخص الواحد بكل المعطيات، وإنما نتيجة مقتضى تمليه طبيعة المجتمع التي أصبحت تتطلب المزيد من المعرفة. إن التطور المعرفي مسألة حتمية حينما يأخذ الفكر مسار المحايثة، وخير دليل على ذلك التطور الذي حصل في المجتمع المدني ذاته على المستويين المادي والمعرفي معا.

يعتبر كتاب هيجل مبادئ فلسفة الحق محطة أساسية في مسار تطور المجتمع المدني. إذ، يحدد إطارا دقيقا يميزه عن التكتل البشري الصرف، وعن المؤسسات السياسية الصرفة، ليطلق عليه اسم المجتمع المدني. ويمكن القول في نظرنا إن

الدراسات اللاحقة بهيجل حافظت على التجديد الذي صاغه فيلسوف الجدل للمجتمع المدني، سواء أتعلق الأمر بانتقاده أو بتطويره. لقد كان تناول المجتمع المدني من طرف المحدثين، ابتداء من القرن السابع عشر، يتم للدفاع عن فكرة تنظيم العلاقات الإنسانية في استقلالية تامة عن أي سلطة غير السلطة النابعة من هذا المجتمع الذي يراد تنظيمه. ولهذا السبب كان تناوله يتم دائما في تقابل مع المجتمع الطبيعي أو الحياة الطبيعية. ولقد كان المنظرون يدافعون عن استقلاليته عن السماء، وعلى إضفاء الطابع الأرضي على ما كان ينحو إلى الاستقلال عنها حتى يتحكم الأرضي في نهاية المطاف في كل شيء، بما في ذلك ما هو سماوي. إن هاجس المنظرين للمجتمع المدني قبل هيجل كان منصبا على مسألة طبيعة السلطة: أرضية / سماوية. ولهذا السبب تم التركيز دائما على المؤسسات التي تنبني عليها الدولة، تلك المؤسسات التي ستجعل السلطة تتغلب على الشر الأرضي الإنساني لتحقيق الاستقرار والتوازن والاطمئنان، بدل التركيز على نشر الخير والعدالة والمدينة الفاضلة. ومع تطور المجتمع الغربي، أي مع إرساء أسس السلطة الأرضية ومؤسساتها، بدأت مسألة الحرية تنضاف إلى مسألتي السيادة والتوازن، وبدأ التفكير في الوسائل (المؤسسات) التي يمكنها أن تضمن أكبر قدر من الحرية الفردية دائما في إطار مؤسسات السلطة الأرضية. وربما كان هيجل في نظرنا هو أبرز فيلسوف جسد هذه الفكرة.

تكمن أهمية هيجل في كونه أول مفكر غربي ينتبه إلى التطور المجتمعي الذي حصل في أوروبا إلى حدود بداية القرن التاسع عشر. فلقد تمكن من رصد التغير الذي حصل في عصره حيث احتل في نظره عنصر المصلحة مكانة عنصر القرابة، وهذا ما عبرنا عنه سابقا بالانتقال من النظرة العمودية للمجتمع إلى النظرة الأفقية. لقد حصل تراكم كبير في الثروات عن طريق التجارة والصناعة، كما حصل تراكم مواز في المعارف العلمية فرض في البداية سلطة أرضية على مستوى أجهزة الدولة، ليفرض فيما بعد سلطات وسط المجتمع مستقلة إلى حد ما عن السلطة المركزية، سلطات في أمس الحاجة إلى السلطة المركزية لكنها في أمس الحاجة أيضا إلى توجيهها والتأثير عليها، على الأقل إلى عدم الخضوع لها بطريقة عمياء.

وإذا كان هيجل يتجاوز في طرحه لمبادئ الحق الحالة الطبيعية للإنسان فذلك لا يرجع إلى قضية المنهج وحدها، كما يحاول إقناعنا بذلك. إن الأمر راجع في

نظرنا إلى التحول الذي طرأ في مجال السلطة، وإلى عبقريته الفكرية بطبيعة الحال، لأنه تمكن من رصد ذلك التغير. لم يعد التقابل في مجال السلطة قائما بين سلطة الأرض وسلطة السماء حتى يوازيه تقابل بين الحالة المدنية للإنسان وحالته الطبيعية، وإنما أصبح التقابل بين سلطة الدولة وسلطة المجتمع. وسيستمر في الحقيقة هذا التقابل إلى يومنا هذا في صور متعددة، تلتقي أحيانا مع الطرح الهيجلي وأحيانا أخرى تتعارض معه، إلى درجة أن التطور الذي حصل في المجتمع المدني بعد مبادئ فلسفة الحق ظل منحصرا في السياق الهيجلي إما لدعمه وتطويره وإما لانتقاده وتجاوزه.

لا ينبغي طبعا فهم التقابل هنا بمعناه القوي كما هو الشأن في المرحلة الأولى السابقة على هيجل. ربما ينبغي الحديث حينما يتعلق الأمر بهيجل على التكامل بين المجتمع المدني والمؤسسات الدولية، فلجوؤنا إلى كلمة تقابل جاء بالدرجة الأولى لإبراز مرحلة ما قبل هيجل ومرحلة ما بعد هيجل، لأن الأمر يتعلق فعلا في كلتا الحالتين بالتقابل وأحيانا بالتعارض. يبقى أن الاختلاف في الاصطلاح لا يمكن أن ينفي الاتفاق فيما يخص الموضوع، وهو إدراك هيجل لأول مرة لمجال تتحقق فيه مشاريع هائلة من صنع الحريات الفردية وفق الأهداف والرغبات الفردية لمختلف الناس المكونين للمجتمع، ولكنها تأخذ مع ذلك، أي المشاريع، أبعادا اجتماعية وعقلية تلتقي كثيرا مع القيم التي من أجلها تأسست الدولة. إنه مجال يلتقي مع الدولة من حيث الأهداف، ولكن مصدر تشكله بعيد عن الدولة لأنه نابع من الأفراد. معنى هذا أن هناك التقاء بين أهداف الأفراد المكونين للمجتمع وأهداف الدولة الساهرة على طمأنينتهم، وأن هناك تطورا واضحا في ممارسة الدولة ما دام أن أهدافها تخدم في غيابها. وإذا تم مثل هذا التطور فإنه سيكون من اللازم إعادة النظر في الدولة والمجتمع المدني معا. ينبغي إعادة النظر في الدولة لتحديد دورها من جديد ما دام أن تحقيق ما هو عام وشمولي أصبح يتم من غير تدخل إرادتها. هل سيعني هذا مثلا الاستعداد للتخلي عنها؟ (ونعتقد أن هذا هو السؤال الرئيسي الذي كان يهم هيجل) أم أنه ينبغي التخلي عن إحدى مهامها فقط وإدراج اهتمامات أخرى لم تكن تؤخذ بالحسبان من قبل؟ هناك في نظرنا جانب مهم في الهيجلية، ينبغي تطويره بخصوص العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، يجعلها تتجنب الاتهام الذي منيت به فيما بعد وهو منحاها الكلياني. لقد كان يعاب على فكر هيجل في المجال السياسي

دائما قوله بضرورة تجسيد الفرد لأهداف الدولة لأنها لا تشكل في نهاية المطاف سوى أهدافه هو. وكان يذهب أصحاب هذا الانتقاد، وعلى رأسهم ماركس، إلى أن الوحدة التي يقول بها هيجل وحدة زائفة، لأن الدولة تجسد أهداف طبقة معينة دون غيرها، ومن ثمة تدخل فكرة وحدة الأهداف في الإيديولوجيا.

يبقى أن المسألة في نظرنا أعمق من هذا بكثير، وذلك لأن هيجل لا يراعي التطور في بعده الواحد، البعد الخاص بالدولة، وإنما ينتبه كذلك وبالخصوص إلى ما أصبح يوازي تطور الدولة على مستوى المجتمع، ليدفع به إلى الأمام من جهة ومن جهة ثانية للحفاظ على الطابع الشمولي والعمومي الخاص بمكونات المجتمع المدني. هكذا يبدو أن دور الدولة لا يمكن الاستغناء عنه لأن الأساس في التنظيم داخل المجتمع المدني يظل، رغم الإيجابيات التي حققها وسيستمر في تحقيقها، مرتبطا بما هو مادي محض ومصلحي محض. لا يتوفر هذا الأساس على الضمانات الكافية لتطوير الطابع الشمولي الذي يعرفه المجتمع المدني إلى المستوى العقلي والروحي المطابق لهذا الشمولي. لا يكمن عمق فكر هيجل في نظرنا فيما يخص الجانب السياسي، في دفاعه عن وحدة مصالح الدولة والأفراد الذين تمثلهم وفي ضرورة تجسيد الفرد للعام الذي تمثله الدولة. إنه يكمن في تأكيده على أن التطور الذي يتحقق على مستوى المجتمع المدني لا يمكنه أبدا الاستغناء عن دعم الدولة له كضامن وحيد لبعده العقلي والروحي. وهي أطروحة يصعب ألا نسلم بها إلى حدود عصرنا هذا.

صحيح إن هيجل يعطي الأولوية من حيث النشأة للدولة. ثم يأتي المجتمع المدني في مرحلة ثانية من حيث الواقع، حتى وإن كان يبدو من حيث المنطق ومن حيث التحليل الذي اتبعه هيجل أنه يأتي في مرحلة أولى. ونحن نلاحظ أن هيجل يؤكد على هذه المسألة بصراحة لتفادي أي خلط بصدد هذه النقطة حيث يقول: «ينتهي هذا التطور للحياة الإيتيقية المباشرة، الذي يمر عبر تقسيم المجتمع المدني، إلى الدولة التي تمثل الأساس الحقيقي لهذا المجتمع، ويشكل هذا التطور لوحده البرهنة العلمية على مفهوم الدولة. وإذا كانت الدولة تبدو في هذه الحركة للمفهوم العلمي كنتيجة، بينما تنكشف على أنها هي الأساس الحقيقي، فإن هذه الوساطة وهذا الظاهر ينتفيان عبر اختزال كليهما في المباشرة. ولهذا فإن الدولة على العموم، وفي الواقع، هي بالأحرى ما هو أولي ما دام أن الأسرة تتحول إلى

المجتمع المدني في أحضان الدولة فقط، كما أن فكرة الدولة ذاتها هي التي تنقسم إلى هاتين المرحلتين»[1]. هناك فكرة سائدة في فلسفة هيجل لا يمكن ألا نسلم بها وهي تأكيده، كما يتضح ذلك من خلال هذا النص وغيره، على إيجابية الدولة بالمعنى القوي للكلمة. إنها إيجابية لأن دورها لا يتوقف عند حدود التمثيل والتنفيذ كما تذهب إلى ذلك الماركسية؛ وهي إيجابية أيضا لأن فعلها لا يختزل في فرض السيادة والقمع وإخضاع طبقة لأخرى، وإنما يمتد إلى نشر القيم الروحية والمبادئ العقلية التي هي أساسية بالنسبة للمجتمع إذا أردنا أن نعترف فعلا للإنسان بإنسانيته. ويبقى على أية حال أن التطور الحاصل على مستوى المجتمع بانتقاله من سيادة العلاقات العائلية إلى سيادة العلاقات الطبقية، والناتج عن التطور الذي حصل في الهيئات المكونة للدولة الحديثة، تقول، يبقى أن هذا التطور يفرض نفسه على الدولة ذاتها. ولهذا فإن من يختزل دور الدولة في السيادة والقمع يكون قد أغفل حصول مصير هذا التطور المجتمعي. إن المؤسسات المكونة للمجتمع المدني لها دورها الكبير في التأثير على سير المؤسسات الدولية، بما في ذلك المؤسسة المونارشية. يصعب على المونارشي في نظر هيجل أن يكون مستبدا أو أن يتحول إلى مستبد إذا كانت سيادته تتم في إطار مجتمع ارتقى إلى مستوى المجتمع المدني. ومن هنا فإن السؤال الكلاسيكي المتعلق بأحسن نظام للحكم يفقد معناه وسط مجتمع انفصل فيه المدني عن السياسي. إنه يشير بكل وضوح إلى هذه المسألة حيث يقول: «إن مبدأ العالم الحديث على العموم هو حرية الذاتية. تتطور حسب هذا المبدإ كل الأوجه الأساسية المعطاة في إطار هذه الكلية الروحية للحصول على حقوقها الخاصة بكل واحد منها. وانطلاقا من هذا المبدإ فإننا لن نكون في حاجة إلى طرح السؤال الذي لا فائدة منه، والمتعلق بمعرفة ما إذا كانت المورناشية هي أفضل نظام للحكم أم الديموقراطية. يكفي القول إن أشكال كل الدساتير غير مكتملة إذا كانت لا تتمكن من قبول مبدإ الذاتية الحرة بداخلها، وإذا كانت لا تعرف أن تمتثل لمتطلبات العقل المثقف»[2].

هنالك فكرة أخرى في فلسفة هيجل تستدعي الإثارة للتأكيد على الجانب

(1) Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Robert Derathé, ed. Vrin, 1975, Paragraphe 256, p. 257.

(2) Ibid., p. 273, p. 283 (note).

الإيجابي في نظرته إلى الدولة، وتكمن في مسألة التجسيد التي نجدها في مختلف المواضيع التي يطرحها، وهي نتيجة في الحقيقة لجعله من مبدإ المحايثة أساس كل فلسفته. إذا كان المطلق مثلا يجسد العقل فإنه لا يجسد عقلا آخر غير العقل الإنساني، كما أنه لا يجسد فيما يخص الحرية كائنا آخر غير الحرية الإنسانية، وإن كان المطلق معرفة فإنه لا يخرج عن المعرفة الخاصة بالإنسان. وإن كان في ماهيته حقا فإن الأمر يتعلق بالحق السائد عند الإنسان وهكذا دواليك. وحينما يتعلق الأمر بالدولة باعتبارها تجسيدا للمطلق لا يمكنها أن تكون كذلك إلا عندما تجسد مصالح ومطامح مختلف الأفراد المكونين للمجتمع الذي تسود فيه. وإذا كانت مصالح الدولة تتجسد في ممارسة الفرد الواحد فذلك لأنها هي بدورها تجسد مصالحه، والأكثر من ذلك أنها تسهر على التنبيه والتوعية من أجل خلق التطور داخل الوعي المصلحي الفردي، كإسهام منها في التطور العام الذي يحصل في إطار المجتمع المدني. شيء واحد ينبغي التنبيه عليه ألا وهو أن هيجل يتحدث عن دولة محددة هي دولة عصره التي استطاعت خلق المجتمع المدني.

وتزداد مسألة التجسيد وضوحا حينما ينتقل هيجل إلى تناول المؤسسة المونارشية، إذ يذهب باستمرار إلى التأكيد على أن دور الأمير يكمن بالدرجة الأولى في تجسيد السيادة وليس في الرمز إليها، بمعنى الانفراد بها في مجال من المجالات. وإذا كان يجسد السيادة فذلك لأن هذه الأخيرة «لا توجد إلا كذاتية» و«الذاتية لا توجد إلا كذات» كما تؤكد الفقرة 279. ونحن نعلم أن الذات الفعلية هي الذات التي تمكنت عبر قطع مراحل متعددة من تجاوز الفردية لتصبح شمولية. ولن تستجيب المونارشية لمقتضيات الشمولية ومقتضيات الدولة المعاصرة إلا إذا كانت تسود في مجتمع تحقق فيه الشمولي بدوره على مستويات متعددة وبشكل أفقي، أي في مجتمع أصبحت فيه المصلحة ذات طابع عمومي بدلا من الطابع العائلي. هناك علاقة وطيدة بين القوة التي يجسدها المونارشي والقوة التي يمثلها الشعب والقانون من حيث فعلية مضمونها[1]. معنى هذا أن المونارشية لا تستجيب لمقتضيات العقل والمطلق إلا حينما ترتبط سيادتها بتحقق المجتمع المدني، لأن هذا الإطار هو وحده الذي يسمح لها بلعب دور التكملة والمرافقة للتطور، ويمنعها من

(1) Cf. Nancy Jean-Luc, La juridiction du monarque hégélien in rejouer le politique et Galilée, 1981, p. 63.

السقوط في الاستبداد الذي يحصل في حالة غياب المجتمع المدني، والذي يتنافى مع طبيعة السيادة العقلية أي المطابقة لقوانين العقلية.

ولا يعني هذا طبعا أننا نؤكد على تطور المجتمع المدني وحده، وأننا نوحد بين المونارشي والدولة على العموم. إن المونارشية مؤسسة من المؤسسات المكونة للدولة ولا يمكنها أن تحل محلها حسب التحليل الهيجلي. لهذا فإننا لن نكون في حاجة إلى التأكيد على ضرورة ارتقاء مختلف مؤسسات الدولة إلى مستوى العقل لأنها هي المسؤولة، إلى حد كبير، على ضبط الانحراف الذي يظهر داخل المجتمع المدني. سنعود فيما بعد إلى مسألة الدولة لنتناولها في فصل خاص. فنحن الآن بصدد طرح المجتمع المدني كحلقة من الحلقات التنظيمية داخل العلاقات الإنسانية لتبيان مكانتها في الفكر السارتري باعتباره فكرا ينحو منحى الفوضوية. ولعل ما ينبغي استخلاصه مما سبق هو إفراز التطور لمجموعة من المؤسسات داخل المجتمع يصطلح عليها بالمجتمع المدني، لها دورها الإيجابي في تنظيم العلاقات الإنسانية، دور يعترف به كل المنظرين في إطار فلسفة الفعل الإنساني، رغم كل ما يمكن أن يسجلوه من سلبيات بصدده. وتختلف هذه المؤسسات بطبيعة الحال من مجتمع إلى آخر، وداخل المجتمع الواحد، من مرحلة إلى أخرى حسب التطور الذي يحققه المجتمع على المستويين المادي والفكري معا. ويبقى أن المهم في الأمر هو ارتباط المجتمع المدني بمؤسساته، وسهره على تطوير فعاليتها وتمديدها لضمان النظام والتوازن والاستقرار في حاجيات الأفراد وطرق تحقيقها. ومعنى هذا أن الأفراد يقرون بضرورة وجود وساطات تنظيمية بين الأفراد، مستقلة عنهم وعن المؤسسات الحكومية. ولعل هذه الاستقلالية عن الفرد هي التي تجعل سارتر يرفض في إطار تنظيره للنظام الاجتماعي هذا الحقل المجتمعي الذي يسمى بالمجتمع المدني. وطبيعة رفضه للمجتمع المدني هي التي تؤكد لنا مرة أخرى التوجه الفوضوي لفكره.

صحيح إن هناك مفكرين آخرين يرفضون القول القاضي باستقلالية المجتمع المدني، ولكنهم لا يسقطون مع ذلك في التوجه الفوضوي. لقد أعطى الماركسيون على العموم اهتماما كبيرا للمجتمع المدني من أجل الطعن في استقلاليته والبرهنة في الوقت ذاته على تبعيته التامة لما يسمونه بالبنية التحتية. إن التنظيم الذي تسهر عليه مؤسسات المجتمع المدني هو التنظيم الذي تفرضه القاعدة الاقتصادية لهذا

المجتمع، ومن ثمة فإن هذه المؤسسات تسهر على تكريس مصالح طبقية معينة، وعلى ضبط الصراع السائد بين الطبقات وإضفاء طابع الشرعية عليه. ولكن يبقى مع ذلك أن ما يرفضه الماركسيون هو طبيعة مؤسسات المجتمع المدني وليس المؤسسة في حد ذاتها. ولهذا فإنهم لا يرفضون فكرة الوساطة وإنما يبحثون عن تعويضها بوساطة أخرى. لقد حاول الماركسيون البحث عن خلق مؤسسات مختلفة عن المؤسسات التي يعرفها المجتمع الرأسمالي دون الذهاب إلى محاربة المؤسسة في حد ذاتها. أما سارتر (والفوضويون على العموم)، فإنه برهن بكل وضوح في كثير من كتاباته على الرفض التام لفكرة المؤسسة في حد ذاتها لكونها تخدم، كما هو الشأن بالنسبة لمختلف الكائنات الجماعية التي تعرضنا لها سابقا، الوحدة الخارجية المرتبطة بالتشييء والاستيلاب. ونود الآن، قبل التعرض لبعض المؤسسات التي يدعو سارتر الفرد إلى التخلص منها، تناول تصوره للمؤسسة كمؤسسة.

نقد المؤسسة

نشير في البداية إلى أن تناول سارتر للمؤسسة يأتي في نهاية التجربة الجدلية، بمعنى أنه يثير نشأتها بعد تراجع التحرر الفعلي للفرد. فإذا كان المفكرون يرون على العموم في المؤسسة تتويجا للعمل التحرري، ووسيلة لضمان استمراريته بعد التغلب على ما يمكن تسميته بالمرحلة الطبيعية أو الحيوانية للإنسان، فإن سارتر يقوم بالعكس تماما. إنه يتناولها لتفسير التقهقر الذي يعرفه المجتمع بعد تحقيقه للتحرر وتغلبه على الاستلاب والاستغلال. وإذا قررنا إدراج المؤسسة في هذا الفصل فذلك لنفهم أكثر خصوصية تناول سارتر للاستلاب وللسلطة، ما دامت هذه الأخيرة ترتبط في نظره ارتباطا وثيقا بالمؤسسة. وينبغي أن نضيف بأن تحليل سارتر للمؤسسة مرتبط بالمجتمع الاشتراكي أكثر مما هو مرتبط بالمجتمع الرأسمالي. إنه يهتم في الجزء الأول من نقد العقل الجدلي، وكذلك في الجزء الثاني منه، بالتحولات التي عرفها المجتمع السوفياتي، وبالخصوص كيف ظهرت فيه البيروقراطية والقمع والاستغلال. وما يصدق على المجتمع السوفياتي يصدق في نظره على المجتمعات الاشتراكية برمتها.

ينتهي التنظيم بالضرورة، في نظر سارتر، إلى إبراز ما نسميه بالمؤسسة،

وببروزهـا تعـود التجربـة الجدليـة إلـى حيـث بدأت أي إلى الانطـلاق من جديد في مسلسـل دائـري لا يمكنهـا الخـروج منـه أبدا. لا ينبغي إذن فهم انطلاق سـارتر، في تناولـه للمؤسسـة، مـن التراجـع الـذي يحصـل في التحرر بأن نشـأتها تأتي دائما في مرحلة معينة من مراحل التغلب على الاستلاب. فالمؤسسة تنشأ في كل وسط تفقد فيه الممارسة الفردية شفافيتها وسيولتها ليصبح الجماد والتشيؤ سمتها الرئيسية، وفي كل وسـط ترقى فيه السـلطة إلى المسـتوى الذي يجعلها تقتضي التمركز في شـخص معين أو مجموعة من الأشـخاص. ومفاد هذا أن المؤسسـة تنشـأ وسـط العلاقات التحررية كما تنشأ وسط العلاقات الاستلابية على حد سواء.

ونؤكـد هنـا مـرة أخـرى أن الميـل السـارتري نحـو الفوضويـة لا يـؤدي به إلى الإقـرار بالمجتمـع المثالـي الـذي ينبغـي بناؤه. إن فوضوية سـارتر ذات ميزة خاصة. إنـه يدافـع عـن كـون الحريـة لا تتحقـق إلا في إطـار وحدة بين الحريـات حيث يتم الذوبـان الكلـي للغيريـة. كمـا يدافع عن كون مثل هذه الحالات قليلة جدا في تاريخ الإنسـانية، وهي الحالات المعروفة بالمراحل السـاخنة للتاريخ والمراحل التي تليها مباشرة. وإذا كان من الضروري أن نستخلص نموذجا من الحالات التي يدافع عنها فإننا سنضطر في الحقيقة إلى القول بغياب النموذج. فكل ما يمكن استخلاصه من فلسـفة سـارتر هو الحث على الإكثار من المراحل السـاخنة ولحظات الثورات لأنها هي اللحظات التي تعيش فيها الحرية كحرية. قد يبدو لقارئ الشيطان والإله الطيب أن هناك تصورا لدى سارتر للمجتمع المثالي الذي يتوخى بناءه حينما سيلاحظ بان النقاش الذي دار بين شـخصيات المسـرحية يتمحور حول النموذج الذي يعتقد فيه كل واحد منهم. فهذا كوتز Goetz يتحدث عن الخير وطرق تحقيقه مثلا: "الخير هو الحـب، طيـب، ولكـن الواقـع الفعلي هو كون الناس لا يتحابون، فما الذي يمنعهم؟ لا تساوي الشروط والاستعباد والبؤس. ينبغي أذن محوهم (...) كل ما هنالك هو أنك تريد تأخير سـيادة الإله إلى ما بعد. أما أنا فإني أكثر دهاء: لقد وجدت وسـيلة لكـي يبـدأ الخيـر، حـالا على الأقـل، في بقعة واحدة من الأرض. هنا. ففي المرحلة الأولى: أتخلى عن أراضي للفلاحين. وفي المرحلة الثانية سأنظم فوق هذه الأرض نفسها المجتمع المسيحي الأول. سيتساوى فيه الكل"[1] غير ان مثل هذه الإشارة لا

(1) Sartre, *Le diable et le bon Dieu*, ed. Gallimard, p. 135.

يمكن أن تكون أساسا للإقرار بالنموذج المجتمعي عند سارتر. ونقصد بالنموذج طبعا التصور الواضح للطريقة التي سيشكل بها المجتمع والتي سيسير وفقها أفراده على مستوى الإنتاج والعمل والاستثمار مثلا. إنه يذكر المساواة، ولكن لا يذكر بتاتا كيف ستتحقق هذه المساواة على المستوى المادي. إنه يكتفي دائما بانتقاد الشر والدفاع عن الخير. وحينما يتجاوز انتقاد الواقع نحو بنائه فإنه لا يتجاوز الدفاع عن الثورة وضرورتها. وهذا هو الطابع الغالب على الشيطان والإله الطيب وكذلك على الكتابات الأخرى التي تبدو وكأنها تطرح بديلا للواقع المرفوض. إن الكتاب عبارة عن تبرير للعنف الثوري، وتمجيد للثورة في معظم صفحاته، وهذه بعض الفقرات توضح الفكرة: "أين كان الخير يا هجين؟ أين كان؟ دعني، لنكف الحديث عن الخير: أين كان يتجلى أدنى شر؟ إنك تجهد نفسك من اجل لا شيء، مدعي الأهواء. إذا أردت استحقاق الجحيم، فيكفيك المكوث في فراشك: إن العالم غير عادل، إذا قبلته ستكون متواطئا، وإذا غيرته ستكون جلادا، ذلك لأننا نقيم العدالة بواسطة العنف، ونحافظ عليها بواسطة الإرهاب". "أليست هي حرب مقدسة تلك التي يخوضها العبيد الذين يريدون أن يصبحوا بشرا؟ رد المعلم. "كل الحروب عبارة عن جحود، سنظل حراس الحب وشهداء السلام. (كارل) إذا كان السادة شريرين، أفليس من العدل أن تثور ضحاياهم؟ (المعلم) إن العنف غير عادل أيا كان مصدره. (كال) إذا كنتم تنتقدون عنف إخوانكم فإنكم تعترفون إذن بعنف السادة الأعيان. هيا إلى السلاح أيها الناس. إذا لم تقاتلوا انطلاقا من الأخوة فليكن ذلك انطلاقا من المصلحة. إن السعادة تحتاج إلى الدفاع عنها"[1].

سينتبه قارئ (الذباب) إلى أن الملاحظة السالفة الذكر تنطبق على هذه المسرحية بدورها حيث إنها تؤكد هي أيضا على ضرورة العنف لتحقيق الخير، أي على ضرورة الثورة المستمرة على الواقع السائد، دون أن تعطي أهمية لتوضيح الطريقة التي سيتم بها بناء هذا الواقع المراد تغييره، أي طريقة تجسيد الخير المتوخى. وهذه فقرة واضحة مثلا في الدفاع عن العنف لا نجد مثيلها فيما يخص ترتيب الوضع الجديد الذي سينتج عن الثورة: "لا أريد بتاتا الاستمرار في الاستماع إليك. لقد آلمتني كثيرا. أتيب بعينيك المتعطشتين في وجهك الأنثوي اللين وأنسيتني حقدي.

(1) Ibid., pp. 118, 204–205.

لقد بسطت يدي وتركت كنزي الوحيد ينفلت مني. أردت الاعتقاد بأني سأتمكن من إشفاء أناس هذا المكان بواسطة الكلمات، وقد رأيت ماذا حصل: إنهم يحبون السوء الذي هم فيه. إنهم في حاجة إلى جرح مألوف يحافظون عليه بخدشة بأظافرهم القذرة. ينبغي إشفاؤهم بواسطة العنف، لأنه لا يمكن هزم شر ما إلا بواسطة شر آخر. وداعا فيليب (Philèbe). انصرف واتركني رفقة أوهامي السيئة[1].

لا يمكن للفوضوي المنسجم إلا أن يهمل طريقة تنظيم المجتمع بعد تحقيق الثورة. إذ يمكن الاهتمام بمسألة التنظيم في الوقت الذي يكون فيه المفكر ضد النظام. فالتنظيم، كما يؤكد ذلك سارتر، ينتهي إلى الإقرار بالنظام. هذا بالإضافة إلى أن النظام ينتهي دائما بإدخال نفسه محل التنظيم. ومن هنا تأتي أهمية الاهتمام بالثورة بدل التنظيم. إن نجاح الأولى أصعب بكثير من نجاح الثاني ما دام النظام هو السائد. إنها المفارقة التي تعيشها الحرية. فنحن لاحظنا في الباب الأول أن عملها يقوم بالأساس على النفي، الشيء الذي يجعلها تشكل شيئا واحدا مع السلب. ولكن ارتباط نفيها بوجود ليس من تأسيسها هي، يجعلها تتحدد دائما إيجابيا أي كموضوع. وهذا هو بالضبط ما يحدث في حالة حصول النظام. حيث تصبح الحرية موضوعا إيجابيا. إن لحظات الثورة تناسب في العمق طبيعة الحرية التي يقر بها سارتر، وذلك لأن كل شيء بفقد الاستقرار، وكل شيء قابل للزوال. هناك الوجود حقيقة، ولكن هناك أيضا غياب المعنى لهذا الوجود. لا يمكن لمؤسسة معينة أن تدعي أثناء الثورة أداءها لمهمة ما بشكل قار. كل شيء يكون استثنائيا ومؤقتا. يكون الانتصار في لحظات الثورة إذن للعدم، أي للحرية. لا يعني هذا طبعا أن الحرية تنتفي نهائيا خارج لحظات الثورة، وإنما هي حاضرة باستمرار، وفي استطاعتها أحيانا الانفلات من النظام السائد لتخلق لنفسها المجال الملائم لها كحرية، على الأقل في مجال الفن. وإذا كان هناك تأكيد على الثورة من طرف الفوضويين فذلك لأنها تمنح للحرية فرصة تحقيق ذاتها مع الآخرين، الشيء الذي لا يمكن أن يحدث في الحالات العادية. لأول مرة تعيش الحرية في الجماعة دون أن تعاملها الحريات الأخرى كموضوع، ولا أن تعامل هي ذاتها الحريات الأخرى كموضوع.

كيف لا يمكن للفيلسوف إذن ألا يشيد بالثورة، وألا يشغل فكره بالبحث عن

(1) Sartere, *Les mouches*, ed. Gallimard, 1947, p. 63.

الوسائل التي تمكن من تحقيقها، وهي تشكل حالة استثنائية بالنسبة لباقي الحالات التي تعيشها الحرية، إذ يستحيل أن نجد في الحالات العادية للحياة الإنسانية حضورا للحرية وحدها أو للاستلاب وحده. هناك حضور الاثنين باستمرار مع غلبة العنصر الثاني بطبيعة الحال. وهذا هو المعنى الذي يقصده سارتر حينما يقول: "محكوم على الإنسان أن يكون حرا". وهو قول يكاد يكرر قولا آخر لباكونين حينما يكتب ما يلي: "الإنسان مرغم على الاستيلاء على حريته"[1]. فالمراد إيصاله في كلا القولين هو استحالة استسلام الحرية بشكل كلي ونهائي لمن أو لما يستلبها. إنها تقاوم باستمرار من أجل فرض نفسها كحرية. وتكون الغلبة دائما في الحالات العادية للاستيلاب، وفي حالة الثورة للحرية. وهذا هو السبب الذي يجعل الفوضويين يؤكدون دائما على الثورة. ويبقى أن خصوصية سارتر في تخليه عن المشروع اللاحق للثورة أنه يظل، كما قلنا أعلاه، المنظر الأكثر انسجاما مع طريقته في التفكير: الطريقة الفوضوية. وذلك راجع بدون شك إل كونه عاش نتائج الثورة العمالية، وهي تجربة غابت عن حياة الفوضويين السابقين عليه. إن اقتناع سارتر بضرورة تحول التنظيم اللاحق للثورة للمجتمع الجديد إلى عكس النتيجة المتوخاة، أي تحقيق الحرية والإنسانية، جعله يتجنب الحديث عن أي بديل بما في ذلك التنظيم على المستوى المحدود كما هو الشأن بالنسبة لشترنر مثلا. فنحن نعلم أن هذا الأخير ينتهي إلى الإقرار بإمكانية الفريد (unique) (الإنسان كحرية فردية) أن يحقق ذاته كفريد في إطار ضيق يسميه بالجمعية (association).

ونقول، انطلاقا من هذه الملاحظة، إن مشروع سارتر يهدف بدون شك إلى تخليص الفوضوية من الأوهام التي ظلت في نظره تلاحق أصحابها، رغم انتباههم إلى العلاقات الكامنة بين الحرية والتنظيم. وهذا هو حال برودون مثلا الذي استخلص بعمق وبوضوح التناقض الكامن بين السلطة والحرية، وكيف أن النظام السياسي لا يخرج عن هذين المبدأين، حيث نقرأ في كتابه في مبدأ النظام الاتحادي: "ينبني النظام السياسي أساسا على مبدأين متناقضين: السلطة والحرية. الأول موجه والثاني مبدع، هذا مرتبط بالعقل الحر وذاك بالإيمان الخاضع. لا أعتقد أن هناك صوتا ما سيعارض هذه الفرضية الأولى. إن السلطة والحرية قديمتان في العالم قدم

(1) Bakounine, *Œuvres complètes*, Vol. 8, ed. Champ libre, Paris, 1982, p. 223.

الجنس البشري. إنهما تنشآن معا وتدومان في كل واحد منا. لنسجل شيئا واحدا فقط لـن ينتبـه إليـه سـوى قليل من القراء. يشـكل هذان المبـدآن تقريبا زوجا يرتبط حداه فيما بينهما بشكل وثيق، رغم أنه لا يمكن اختزال أحدهما في الآخر، ويظلان، مهما كان تعاملنا، في صراع دائم. تفترض السـلطة بشـكل قوي جدا حرية تعترف بها أو تنفيها، وتفترض الحرية بدورها، بالمعنى السياسي للكلمة، سلطة تتعامل معها أو تحد منها أو تتسامح معها. إن إلغاء أحدهما يفقد الأخرى معناها كليا. إن السلطة بدون حرية تناقش أو تقاوم أو تخضع عبارة عن كلمة فارغة؛ والحرية بدون سلطة تفرض عليها التوازن عبارة عن عبث. فمبدأ السـلطة، المبدأ العائلي والباترياركي والحاسـم والمونارشـي والتيوقراطـي الـذي ينحو نحو التراتبيـة والمركزية والابتلاع، يمنح من طرف الطبيعة، فهو إذن بالأساس قدري او إلهي كيفما أردنا. ويمكن لفعله المقاوم والمعرقل من طرف المبدإ النقيض أن يمتد أو يتقلص بشكل لا محدود، ولكن دون أن يتمكـن أبـدا مـن الانعـدام. أما مبدأ الحرية، المبدأ الشـخصي والفردي والنقدي، القائم بفعل التقسيم والاختيار والاتفاق فإنه معطى من طرف الروح. إنه مبدأ عشوائي بالأساس، ومن ثمة فهو متفوق على الطبيعة التي يستعملها وعلى القدر الذي يسيطر عليه. إنه مثل ضده غير محدود في طموحاته، وقابل للامتداد والتقلص، ولكنه مثل ضـده أيضـا غيـر قـادر على اسـتنفاذ ذاته عبر التطور ولا علـى الانعدام عبر الضغط. ويترتب عن هذا أن جانبا من الحرية يترك بالضرورة في كل مجتمع حتى ذاك الأكثر سلطوية، والشيء نفسه بالنسبة للمجتمع الأكثر ليبرالية حيث تخصص حصة للسلطة. وهذا الشرط مطلق حيث لا يمكن لأي تأليف سياسي الانفلات منه"[1].

إن انتباه برودون إلى تلازم الحرية والسلطة في النظام السياسي عامة وتعارضهما فـي الوقـت ذاتـه لـم يمنعـه مع ذلك من الميل في نهاية المطاف إلى الحسـم لصالح الحرية ومحاولة تأسيس الفوضوية. ذلك لأنها الشكل السياسي الوحيد الذي سيكون فيـه التـوازن بيـن المكونيـن المتعارضيـن يميل لصالح الحرية. إن القسـم السـلطوي المتبقى داخل المجتمع الفوضوي لن يمنع في نظره نظامه السياسي من معرفة الوجود في المستقبل، لأنه يتوفر على كامل العناصر الضامنة للتغلب على التناقض الحاصل بين السـلطة والحرية. "لقد أشـرت إلى الفوضوية أو حكم" الواحد من طرف نفسـه

(1) Proudhon, *Du principe fédératif* et œuvres diverses sur les problèmes européens, ed. Librairie Marcel Rivière, Paris 1959, pp. 271–72، التشديد من عند المؤلف.

"بالإنجليزية self-Governement) كأحد أنواع النظام الليبرالي. وبما أن تعبير الحكم الفوضوي يفيد نوعا من التناقص فإن المسألة مستحيلة والفكرة عبثية. وما علينا مع ذلك إلا إعادة النظر هنا في اللغة: إن فكرة الفوضوية في السياسة عقلية وإيجابية أكثر من أي فكرة أخرى. وهي تكمن في كون النظام الاجتماعي سيترتب عن التعاقدات والتبادلات وحدها، ما دام أن الوظائف السياسية تربط بالوظائف الصناعية. وسيتمكن كل واحد في هذه الحالة من القول إنه حاكم نفسه بنفسه، الشيء الذي يعتبر العكس الأقصى للإطلاقية المونارشية"[1]. و"حينما تتوحد الحياة السياسية والوجود المنزلي، وحينما يطبع التوازن والتضامن المصالح الاجتماعية عبر حل المشاكل الاقتصادية، فإنه من البديهي أن يكون قد اختفى كل إكراه لنعيش في حرية تامة أو في الفوضى. وسينفذ القانون الاجتماعي من تلقاء ذاته بدون مراقبة وبدون أوامر، أي سيتم انطلاقا من التلقائية الشمولية"[2].

لم تمنع، طبعا، هذه الثقة في تطبيق النظام الفوضوي، صاحبها من إبداء بعض التحفظات على المستوى العملي[3]. ولكنه بقي مع ذلك متشبثا بالنظام الذي يراه ملائما للحرية، واستمر في البحث عن الطرق التنظيمية التي يمكنها التغلب على التناقضات والمصاعب التي قد تواجه النظام الأمثل. ومن هنا جاءت فكرة الفدرالية. إنها تقربنا من الفكر السارتري وتبعدنا عنه في الوقت ذاته. تقربنا منه لأنها تقر بضرورة إقصاء مركزية السلطة، بمعنى إقصاء الوساطة للحفاظ على العلاقة المباشرة إلى أقصى حد بين الأفراد المكونين للمجتمع. إنها طريقة للإبقاء على سعة المجتمع وتلقائية العلاقة بين الأفراد في آن واحد. ولكنها تبعدنا عن فكر سارتر لكونها تعتقد في إمكانية الحفاظ على تلقائية الممارسة الفردية وسيولتها وجعل الجمود والتحجر

(1) Ibid., pp. 278-79، التشديد من عند الكاتب.

(2) Proudhon, Correspondance, T. XIV, p. 32, Cité par l'éditeur de: du principe fédératif, p. 279.

(3) تتوفر اليموقراطية والفوضوية، المتوفرتان على اللازم من الأسس فيما يخص الحرية والحق، والسارتان نحو تحقيق مثال في علاقة مع مبادئهما، على شرعيتهما وأخلاقيتهما. ولكننا سنرى أيضا أنهما لا تتمكنا عبر نموهما وتطورهما فيما يخص عدد السكان ومساحة الأرض من الإبقاء على الصرامة والصفاء الخاصين بفكرتيهما، كما أنهما مجبرتان على البقاء في حالة نقصان مستمر.

Prodhon, Du principe fédératif, ed. M. Rivière, 1959, p. 179.

بعيديـن عنهـا. إن الإقـرار بالفدراليـة معناه الإقرار بالمؤسسـة وبإمكانيتها في التوافق مع الحرية. ولعل أصالة سارتر تكمن، كما سجلنا ذلك سابقا، في محاولته الحفاظ على انسجام الفكر الفوضوي والقاضي بربطها بالغياب التام للنظام. وهي مسألة لا يمكـن أن تتحقـق إلا أثنـاء الثـورة أو أثنـاء القيامة، حسـب تعبيـره المفضل في دفاتر الأخلاق.

إن مثـل هـذا التوجـه سـيجعله يرفض كليا مسـألة المؤسسـات، ولـن يلجأ أبدا إلى البحث عن إمكانية إبداع المؤسسـة التي سـتلين السـلطة وتقلل من ضغطها، أو المؤسسات التي ستحد من السلطة المركزية لتجعلها تساير التنظيم الأفقي للمجتمع، بدل تشبثها بفرض نفسها دائما بشكل عمودي. لا يمكن للمؤسسة إلا أن تبرز العلاقة العمودية بين الأفراد وتخدم هذه العلاقة، وذلك سواء كانت مؤسسة حكومية أو غير حكومية. والأكثر من هذا كله فإن المؤسسة لا تظهر إلا في الوقت الذي تكون فيه العلاقـة بيـن الأفـراد قـد بـدأت تعـرف ما يكفي من الجهود لتتحـول من علاقة أفقية إلى علاقة عمودية. ولعل النعوت التي يستعملها سارتر في وصف العلاقة الإنسانية لأحسن دليل على حكمنا هذا.

إن أول ما يسجله سارتر على الممارسة في إطار المؤسسة هو سيادة الانفصال والتشتت بين الأفراد الذين تتوسطهم. تظل الممارسة الفردية حقا هي الفاعل الوحيد حتى ولو تعلق الأمر بالمؤسسة حيث لا تتمكن هذه الأخيرة من خلق جسم يكون عبارة عن تركيب للممارسـات التي تتكون منها ومن ثمة فهي لا تتمتع باسـتقلالية عن الممارسـات الفردية المشـكلة لها. كما أنها لا تخرج أيضا عن إطار الممارسـة الفردية فيما يخص الأهداف التي تعمل من أجلها. إن كل مؤسسة مؤسسة تقوم من أجل مشروع معين وتعمل دائما انطلاقا من فكرة المشروع. غير أن النتيجة تظل دائما غير نتيجة ا لممارسة الفردية التي تعمل في جماعة معينة تغيب فيها الوساطة. تعطي المؤسسة على العموم كل الأهمية لذاتها لتعتبر الناس الذين تتوسط بينهم بدون قيمة. ويؤكد هنا سـارتر على كون "هذه اللاأهمية لا تأتي لا من المؤسسـة إلى الفرد ولا من الفرد إلى المؤسسة"[1]. إنها نتيجة للجمود الذي يلحق بالممارسة ليضفي عليها الطابع السلسـلي. وقد لاحظنا سـابقا أن السلسـلة لا تنفصل عن الاسـتلاب لكون

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, T. 1, ed. Gallimard, 1960, p. 581.

الممارسة تستجيب لمقتضيات مادية قائمة على المستوى الخارجي أكثر مما تعبر عن مشروع الفرد المنجز لها. وإذا كان الأمر كذلك فإن الوحدة السائدة بين الأفراد المكونين للمجتمع هنا تكون وحدة خارجية، أي وحدة زائفة. كيف يمكن الحديث عن الوحدة والأفراد قد أصبحوا مجرد ذرات تتحقق عبر ممارستهم مجموعة من الأهداف تمليها سلسلة من الوقائع المكونة للمجتمع. لا ينفصل قيام المؤسسة في نظر سارتر عن ترتب هذه المتطلبات الخارجية، ومنحها الأولوية على كل مشروع فردي. وهذا الأمر طبعا لتتسم الممارسة الموجهة من طرف المؤسسة بالتشتت والانفصال. إذ لا وجود هنا لوحدة مشاريع الأفراد ما دام أن المشاريع المنجزة تكون من إملاء محيطهم الخارجي وليس استجابة لرغباتهم وحاجياتهم كأفراد. ويمكن القول، بمعنى آخر، إن حاجيات ورغبات الأفراد تتشكل خارج إراداتهم وخارج ذواتهم، أي وسط محيطهم، لتفرض عليهم عبر المؤسسة. "لنذكر، قول سارتر، بأن الانفصال، كيفما كان نوعه، قد رفع بشكل واضح عتبة التواصل بين من يقومون بدور الوساطة (Les tiers)، ومن ثمة فإنه من الصعب موضوعيا - أو مستحيلا كليا - التوصل إليهم، ومن تمكنا من التوصل إليهم يظلون مهددين بعدم التوصل إلى الآخرين (...) ويضيع كل اقتراح ملموس يأتي من الأفراد - حتى ولو كان من الممكن أن يتبناه البعض - لأن الوسيلة الممكنة الوحيدة للتواصل مع الآخرين، من حيث كونهم خضعوا للطابع السلسلي، هي الوحدة السلسلية لوسائل الإعلام: لقد نفى الانفصال بشكل نهائي "كلمة السر التي كان يتم تداولها""[1]. تقوم المؤسسة إذن مقام الوسيط (Le tiers)، أي مقام الإنسان الفرد. إنها تكون بذلك عبارة عن حاجز بين الأفراد حتى وإن بدا أنها تجمع بينهم. لقد كانت العلاقة بين الأفراد قبل ظهور المؤسسة مباشرة، حتى وإن كان الوسيط دائما ضروريا. ولا يمكن للوسيط كإنسان منع العلاقة التي تمر عبره من أن تمس فردا أو أفرادا آخرين نظرا لتجلي ممارسته أمام الآخرين. إنه لا يتوفر على الوسائل الكافية لإخفاء جانب من الدور المنوط به، أو لتغييره. وإذا أقدم على ذلك فإنه سيواجه في الحين لتصحيح الممارسة وتصحيحه هو ذاته. ولهذا يذهب سارتر إلى أن الممارسة هنا تحقق الوحدة الداخلية للأفراد، أو الوحدة الفعلية. أما المؤسسة فإنها تتوفر دائما على إمكانية توقيف الممارسة في

(1) Ibid., p. 582، التشديد من عند الكاتب.

حدود محيطها هي دون تمريرها إلى الآخرين، وكذلك على إمكانية تحويل معانيها وأهدافها. والأعوص من هذا كله هو توفرها على إمكانية خلق ممارسة جديدة، انطلاقا من وضعها هي ومن مصالح أفرادها هي، مع إعطائها طابع المجموعة التي توجد فيها. ويتم هذا كله في الخفاء لأن طبيعتها لا تسمح بالشفافية، كما أنها لا تسمح برد الفعل المباشر. وإذا انتشرت مراكز التحجر وسط الأفراد فمعنى ذلك أنهم منفصلون عن بعضهم البعض ليصبحوا غرباء عن بعضهم البعض رغم الوحدة الظاهرية بينهم. وقد أدى هذا الأمر بسارتر إلى اعتبار المؤسسة علامة على التراجع في التطور الحاصل داخل المجتمع، وليس علامة على التطور كما هو الأمر عند المنظرين المدافعين عن النظام الديمقراطي. إذ يقول في (نقد العقل الجدلي): "يعتقد المنظم أنه يأخذ نفسه كمندمج في الجماعة بفضل المجموعة المؤسساتية (والنتيجة هي أن هذا هو ما يعتقده ويقوله كل مواطن)، في حين لا يمكن أن تظهر المؤسسة، في الواقع، إلا في لحظة معينة من التراجع الحاصل في تطور المجموعة، وكعلامة دقيقة على تشتتها"[1].

واضح إذن ما أسميناه بالتوجه الفوضوي لسارتر. فالمؤسسة لا تعمل على محو الحرية، ولكنها تعمل على تدجينها، إن لم نقل إنها تجعل من التدجين مسألة ذاتية (autodomistication). ونلاحظ مرة أخرى أن الهدف المنشود للممارسة هو دائما التوحد والذوبان في كيان واحد لتصبح الحرية بدون حدود توجه نفسها بنفسها من أجل ذاتها حتى وإن يأتيها الأمر من مركز آخر، أي من حرية أخرى. لا مجال للتعايش مع الغيرية إن أرادت الحرية أن تعيش فعلا كحرية، وما دامت المؤسسة تظهر بظهور الغيرية، وتعمق الغيرية، فإنها لن تخدم إلا ما هو ضد الحرية: العبودية والتدجين الذاتي والتشيؤ والجمود والاستلاب. وهذا تعريف سارتري للمؤسسة يؤكد على هذه الفكرة: "الوجود المؤسسي عبارة عن جمود داخل كل فرد، جمود مصنوع سلفا ينتمي إلى كائن غير عضوي سيتم تجاوزه من طرف حرية عملية تكون وظيفتها التي أدت قسما بصددها هي أخذ أبعاد موضوعية داخل هذا الكائن ذاته كتحديد جامد للمستقبل. تنتج المؤسسة خدامها (منظِمين ومنظمين) مع العمل على التأثير فيهم مسبقا بواسطة تحديدات مؤسسية. ويتوحد – في المقابل – الخدام

(1) Ibid., p. 585.

المؤسسيون، داخل علاقاتهم المتسمة بالغيرية الموجهة، بدورهم في إطار النظام العملي للعلاقات المؤسسية من حيث كونه سجلا بالضرورة داخل مجموعة من المواضيع المصنوعة ذات أصل غير عضوي"[1].

وإذا كان من الضروري انتقاد المؤسسة ومحاربتها حسب المنطق السارتري فذلك لأن عملها لا يتوقف عند هذه الحدود التي ذكرناها أعلاه والتي يلخصها هذا النص. تعمل المؤسسة، بالإضافة إلى تحجير ا لعلاقات الإنسانية، على امتصاص التجاوزات التي تبديها الحرية بصدد العلاقات السائدة. وذلك لأن طبيعتها تسمح لها بضمان استمرارية الماضي الاجتماعي على شكل وجود يقف دائما في وجه العدم الذي يطفو وسط هذه العلاقات. ويدرك سارتر جيدا الأهمية التي تلعبها المؤسسات في خلق التوازن داخل المجتمع حيث تقف في وجه المنحى السلطوي نحو الأفراد واستغلال النفوذ، كما أنها تبعث الثقة عند أفراد المجتمع في سير نظامه، وتجسد له مجموعة من المظاهر تعبر عن حصول ما يسمى بالصالح العام داخل المجتمع. ويتم هذا الدور سواء أتعلق الأمر بمؤسسات حكومية أو بمؤسسات غير حكومية. لأن توفر الأولى يساهم بدوره في صعوبة مركزة القرار في جهة واحدة، الشيء الذي ينتج عنه بالضرورة صعوبة حصول ما أسميناه بالإفراط في السلطة واستغلال النفوذ. أما المؤسسات غير الحكومية فإنها تعمل دائما على تمثيل مجموعة من الأفراد فيما يتصل بمعاناتهم ومشاكلهم وطموحاتهم، وتعمل من أجل تحقيقها حتى وإن لم تتبلور هذه الأمور عند كل الأفراد الممثلين، الشيء الذي يجعلها تكسب ثقة هؤلاء، خاصة وأنها تساير التطور الحاصل في الواقع اليومي للمجتمع، حتى ولو أدى الأمر إلى خلق مؤسسات أخرى جديدة. هكذا يكون خلق المؤسسات أفضل وسيلة لضمان الاستقرار داخل المجتمع، ولفرض السير العادي لنظامه. إنها تضمن الاستمرارية لشيء ما ثابت هو النظام. ولقد تعود الفلاسفة على تسمية ما هو ثابت على مستوى الواقع بالوجود، ولم يكن سارتر أبدا استثناء في هذا الباب. إن خدمة الثبات التي تؤديها المؤسسة هي تفضيل للوجود على العدم، ومن ثمة فهي طعن في الحرية وفي الثورة. لا خدمة يمكن تقديمها للحرية يمكن أن تكون أفضل من الثورة. لهذا فمن أراد الاعتراف للحرية بحريتها وبطبيعتها عليه العمل على مسايرة

---

(1) Ibid., p. 586.

الحرية في العدم الذي تمارسه، وجعله ينتصر باستمرار على كل ما من شأنه أن يحولها نحو الوجود. وقد تبين من خلال نقد العقل الجدلي أن الثورة هي أحسن تعبير عن هذا السلوك، لأنها تضمن للحرية حريتها وسط الآخرين.

لم يخصص سارتر لدراسة المؤسسة سوى صفحات قليلة بالمقارنة مع عدد الصفحات المكونة لـ نقد العقل الجدلي. ولكنها تشكل مع ذلك إحدى أهم محطات الكتاب، لأن الفيلسوف يتناول في إطارها ظاهرة سيطرت إلى حد ما على مفكري العصر، إن لم نقل على كل مفكري الحداثة، وهي ظاهرة السلطة. ولقد سار سارتر في هذا المجال على منوال الفلسفة الكلاسيكية لأنه أعطى اهتماما كبيرا لأصل السلطة كأفضل وسيلة لتفسيرها وتفسير سيرها. هكذا يكون مطبقا للقول الفلسفي الداعي إلى الارتقاء نحو الأصل إن كانت هناك إرادة فهم ظاهرة ما. ما هو أصل السلطة في نظر سارتر؟ إنه بكل بساطة الإنسان. لن نعترف لسارتر طبعا بأصالته إذا توقفنا عند هاته الحدود. لقد حسم الفلاسفة في مسألة أنسنة السلطة منذ نهاية القرن السادس عشر، ولكن الطرح السارتري يذهب بعيدا حيث يحاول أن يزيل كل استغراب وكل لغز عن مسألة أصل السلطة، وكذلك عن طريقة فعلها في تقسيم المجتمع إلى آمر ومأمور، وإلى سائد ومسود، أو مطاع ومطيع. إنه يريد أن يفسر لنا الطريقة التي تسلكها ممارسة معينة لتصبح ذات السلطة، (في حين تصبح ممارسة أخرى موضوعا لها). هذا هو ما يميز سارتر عن الفلاسفة الذين نقول عنهم أنسنوا السلطة، لأن عمل هؤلاء اقتصر في الحقيقة على إضفاء الطابع الإنساني عليها وإحلاله محل الطابع السماوي. إننا نجد سارتر هنا يفي مرة أخرى للمنطق الذي يسود كتاباته كلها، وهو تمييز نفسه عن الفلاسفة المهتمين بالإنسان بإبدال هذا الأخير بالفرد. إن التوقف عند حدود الإنسان هو الذي يجعل بعض الظواهر تظل مستعصية على الفهم، أو أنها على الأقل تساعد على الانزلاق في مسألة التفسير. إن الاعتماد على مفهوم الإنسان يجعل الفيلسوف ينساق مع بعض الكيانات العامة ليعترف لها بالوجود في الوقت الذي لا تتمتع في العمق إلا باللاوجود. (ويمكن الإشارة هنا مثلا إلى روسو الذي يعطي أهمية بالغة لما سماه بالإرادة العامة في تفسير السيادة). إن فهم جدلية الممارسة الفردية يجعلنا ندرك بكل وضوح ظاهرة السلطة وكيف أنها لا تنطوي، في نهاية المطاف، على أي شيء يسمح لها بالاستقلالية عن الممارسة الفردية التي تجسدها، ولا على أي شيء يجعل منها ظاهرة محيرة

ومستعصية الفهم (مثال دو لابواسي De La Boétie الذي يصنفها في إطار الألغاز). إن الممارسة الفردية هي وحدها التي تتشكل كسلطة بعد أن يتمكن الفرد من السيادة داخل المجموعة التي ينتمي إليها. "إن أساس السلطة (L'autorité)[1]، يقول سارتر، هو فعلا السيادة من حيث كونها تتحول، منذ حصول المجموعة المنصهرة[2]، إلى شبه سيادة الوسيط المنظم. وهكذا ينشأ الرئيس في الوقت ذاته الذي تنشأ فيه المجموعة، فينتج المجموعة التي أنتجته، مع هذا التمييز البسيط الكامن في كون الرئيس في هذه المرحلة الأولى من التجربة هو أي فرد من المجموعة". فكل الأفراد متساوون في المرحلة الأولى فيما يخص السلطة. وفي إمكانية أي واحد من المجموعة المنصهرة إعطاء أمر معين لتكون النتيجة واحدة بالنسبة للكل: تطبيق الأمر بشكل تلقائي. ولهذا يقول سارتر إنه يمكن اعتبار أي فرد من المجموعة رئيسا. هذا هو أصل السلطة (L'autorité)، أي إنه تلك الإمكانية المتوفرة لدى الفرد في توجيه المجموعة التي ينتمي إليها، فهي إذن إنسانية، ولكنها أيضا فردية وتظل دائما فردية. إن ما يتحول فيها هو الوسط الذي تمارس فيه وليس أصلها. كما أن النتائج الحاصلة في تطبيقها تترتب عن التعبير الحاصل في الوسط وليس في السلطة في حد ذاتها أو في أصلها. يستلزم التنظيم في مرحلة معينة من تطوره، كما قلنا سابقا، ترسيخ مراكز القرار، أي مراكز الوساطة، فتظهر مع هذه المبادرة المؤسسات كبديل للأفراد، الشيء الذي يؤدي حتما حسب سارتر إلى تحجير العلاقات وجمودها. هكذا يبرز أناس مسؤولون داخل المؤسسات كممارسين للسلطة، لأنهم يستمرون في الممارسة ذاتها التي كانوا يؤدونها في البداية، ويبرز أناس آخرون كمجرد منفذين لأنهم لم يعودوا متوفرين على إمكانية إعطاء الأوامر بالشكل الذي كانوا يقومون به في إطار المجموعة المنصهرة.

(1) نترجم كلمتي Autorité وPouvoir بالسلطة نظرا لعدم تمكننا من إيجاد مقابل دقيق للأولى. إن الفرق بين المفهومين واضح لكون الأول أعم وأشمل من الثاني. يصدق المفهوم الثاني على التحول الذي يعرفه المفهوم الأول على مستوى الممارسة وبالضبط حينما يأخذ طابعا مؤسسيا ومن ثمة طابعا نسقيا. هذا هو الفرق الذي يبدو لنا، على أي، أنه حاضر في الاستعمال السارتري للمفهومين. هناك كاتبة واحدة حسب اطلاعنا تفرق بين المفهومين لتدافع عن أهمية السلطة (Le pouvoir) وضرورتها في المجال السياسي وهي أنا أرند Annah Arendt. سنعود إليه في الفعل الأول من الباب الثالث.

(2) سنتناول هذا المفهوم السارتري في الفصل الثالث ونكتفي الآن بالقول إنه المجموعة التي تذوب فيها الغيرية كليا.

"لا تظهر السلطة في كامل التطور إلا في مستوى المؤسسات: ينبغي أن تكون هناك المؤسسات، أي أن ينشأ الجمود والضعف من جديد للإقرار بالسلطة، ولضمانها حق الاستمرارية (...) هكذا يدعم الرئيس المؤسسات في حدود كونه يبدو منتجا لها كاستظهار داخلي لباطنه (...)، ويتأسس وجود السائد سلبا على الاستحالة المفروضة على كل وسيط لن يصبح منظما مباشرا (...)، ويتوفر السائد على وسائل التواصل لأنه يضمن التواصل وحده"[1].

ليس مصدر السلطة هو الإله ولا القدر، كما يذهب إلى ذلك برودون مثلا حسب النص الذي ذكرناه سابقا، وليس مصدر السلطة القوة الاقتصادية التي يتمتع بها شخص معين أو طبقة معينة داخل المجتمع، كما يفسر ذلك ماركس. إن مصدرها الحقيقي والأول هو التحجر الذي يحدث وسط العلاقات الإنسانية في مرحلة معينة من تطورها، ليحصل بعض الأفراد على امتياز معين، انطلاقا من الموقع الذي يحتلونه وسط النظام، حيث تتوفر لديهم إمكانية الاستمرار في إعطاء الأوامر دون أن يجدوا أنفسهم مضطرين لتلقي أوامر بدورهم من عند الآخرين. "هذا هو المسار يقول سارتر: إن السائدين الممكنين موضوعون في أماكنهم، والوسطاء لا يتوفرون على إمكانية قبول شيء ما أو رفضه ما داموا غير قادرين على رفض أي شيء. حينما يمسك الحاكم السلطة فإنه يتأسس هو ذاته كتجاوز حر مؤسس موجه للسلبية المشتركة، ويكون بمثابة ظهور جديد وسط المجموعة المؤسسة للحرية كعقل مؤسس (...). باختصار لا تخلق السيادة القوة السائدة، وإنما تحول إلى سيادة قوة السائد المعطاة سلفا (...). يسود الحاكم بفضل وعلى ضعف الجميع. أما وحدتهم العملية والحية فستجعل وظيفته بدون جدوى، بل ستحيل ممارستها"[2]. ولقد لاحظنا سابقا أن أول مصدر للتحجر داخل العلاقات الإنسانية حسب سارتر هو المؤسسة، وبذلك يعتبرها مصدرا للسلطة ومحطة لتقويتها وتعميقها. هذا مع الإشارة إلى أن المؤسسة لا تشكل أبدا حسب المنطق السارتري تركيبا يتجاوز الأفراد المكونين لها. إنها عبارة عن فرد أو مجموعة من الأفراد، ومن ثمة فإن ممارستها تخضع للجدلية ذاتها التي تخضع لها الممارسة الفردية.

---

(1) Ibid., pp. 587–88.

(2) Ibid., pp. 601–2–3.

ولعل الجديد الذي ينبغي تسجيله هنا بصدد السلطة في فكر سارتر هو محاولته لتناولها خارج البعد القيمي، الشيء الذي لا نجده عند معظم المفكرين الذين اهتموا بالسيادة من قبل. فروسو مثلا يصر على ضرورة التمييز بين السيادة القائمة على القوة، فتكون بذلك مخالفة لكل ما نسميه على العموم بالقيم الأخلاقية، والسيادة القائمة على الإرادة المتوفرة بذلك على البعد الأخلاقي الذي يبرر وجودها ويمنحها حق الاستمرار. "إن القوة، يقول روسو، هي قدرة فزيائية، ولا أرى بتاتا أي أخلاق يمكن ان تترتب عن نتائجها. والخضوع للقوة عبارة عن فعل ناتج عن الضرورة وليس عن الإرادة"[1]. وإذا كان من الضروري إثارة هذا الفرق في نظر روسو فذلك لأن السيادة عبارة عن وحدة داخلية بين الأفراد ينتج عنها ما يسمى بالشعب. وحصول الوحدة الداخلية هو الذي يجعل العلاقة السائدة داخل الشعب، بين الحاكمين والمحكومين، علاقة ترقى إلى المستوى الذي نصطلح عليه بالسياسة. "هناك دائما فرق كبير بين إخضاع حشود من الناس وحكم مجتمع. أن يكون هناك أناس مشتتين خاضعين بشكل تعاقبي لفرد واحد، فإنني لا أرى هنا، مهما بلغ عددهم، سوى سيدا وعبيدا. لا أرى فيهم أبدا شعبا ورئيسه (...). لا وجود هنا لا لصالح عام ولا لهيئة سياسية (...). وإذا كان الشعب يعد فقط بالخضوع فإنه ينحل بهذا الفعل ويفقد خاصيته كشعب، ففي الوقت الذي يوجد فيه سيد لم يعد هناك حاكم (souverain). وانطلاقا من هذا الأمر فإن الهيئة السياسية تكون قد تحطمت"[2]. وإذا كان روسو يقيم فرقا بين السيادة ومجرد الخضوع فذلك لأنه يأخذ بعين الاعتبار التطور الحاصل في المجتمع، ويراعي ما إذا تمكن هذا التطور من إفراز ما يسمى بالشعب، أي الكيان المتجاوز للإرادات الفردية نحو الإرادة العامة، كوسيط يجمع الأفراد، أو كرابط يجعل الفرد يشعر بالانتماء إلى مجموعة من الأفراد يتقاسم معهم مصالح ورغبات وطموحات وآفاق، بدل أن يرى في من يحيطون به أناسا غرباء عنه ولا يمكن أن يصدر عنهم سوى ما يهدد حياته. "هناك فعلا في غالب الأحيان فرق بين إرادة الجميع والإرادة العامة: لا تنظر هذه الأخيرة سوى إلى المصلحة المشتركة، ولا تنظر الأخرى سوى إلى المصلحة الخاصة ولا تفيد سوى مجموع إرادات فردية: ولكن إذا سحب ما هو كثير أو قليل مما يميل إلى التقاتل داخل هذه الإرادات فإن المجموع المتبقى

---

(1) Rousseau. J. J, du contrat social; ed. Le livre de poche, 1978, p. 164.

(2) Ibid., pp. 174–179.

من الفوارق شكل الإرادة العامة"[1]. يكمن العمل السياسي، حسب روسو، إذن في تطوير هذا الجانب الذي يجمع بين الأفراد، ويمنعهم من أن يكونوا مجرد عناصر متناثرة. وكلما تعلق الأمر بالنسبة للسلطة الحاكمة بتقوية هذه الرابطة، وجعلها أساس الضبط داخل المجتمع، فإن الأمر يتعلق بالسيادة، وعلى العكس من ذلك سيتعلق الأمر بالاستبداد كلما ركز الحكم على القوة وحدها لمواجهة النزعة الفردية. ولكي نكون أكثر وفاء لروسو ربما ينبغي إضافة فكرة أخرى أساسية في تحليله للسيادة تنص على كون المعيار الحقيقي للتمييز بين السيادة وما هو مجرد استبداد، مرتبطا بمدى تماسك أفراد المجتمع انطلاقا من بنيات المجتمع ذاتها، وليس انطلاقا من التوجيهات التي يتلقاها من الفوق. "يمكن لشعب ما أن يهب ذاته لعاهل معين. فالشعب حسب كروتيوس (Grotius) هو شعب قبل أن يهب نفسه لعاهل معين. إن هذه الهبة ذاتها عبارة عن ميثاق مدني، إنها تفرض تداولا شعبيا. فقبل فحص الفعل الذي يختار به شعب ما ملكا معينا، سيكون من الملائم فحص الفعل الذي يكون بفعله شعب ما شعبا. ذلك لأن هذا الفعل هو الأساس الحق للمجتمع ما دام أنه ضروري وسابق على الآخر"[2].

يكمن دور المؤسسة حسب التصور الروسوي في خدمة السيادة وضمان سيرها، أي في الحفاظ على الإرادة العامة وتطورها. ومن هنا تأتي طبعا شرعيتها أو لا شرعيتها. فكلما ارتبطت بالإرادة العامة كلما تمتعت بالشرعية التامة، وكلما تخلت عنها لتنحاز نحو الإرادة الفردية كلما فقدت شرعيتها. هذا مع العلم أن المؤسسة في الحقيقية لا يمكنها أن تنشأ إلا حيث تسود الإرادة العامة، أما في الحالة الأخرى فإن المؤسسة في الحقيقة لا معنى لها بتاتا، إذ كيف يمكن الكلام عنها إن كان السير المجتمعي متوقفا على فرد واحد أو مجموعة من الأفراد. يتطابق تعريف المؤسسة مع تعريف الإرادة العامة. إنها كيان تتحمل فيه المسؤولية مجموعة من الأفراد انطلاقا مما يمليه الصالح العام على هذا الكيان، وليس بتاتا انطلاقا من رغبات هؤلاء الأفراد المكونين لها. يكون دور المؤسسة إذن إيجابيا لأنها تسهر على ضمان وجود جانب إيجابي للعلاقات الإنسانية، هو المتجسد في وحدتها كمجتمع.

(1) Ibid., pp. 202–3.

(2) Rousseau, du contrat social, pp. 174–75.

أما بالنسبة لسارتر فإن البعد الأخلاقي ينتفي في إطار السيادة، لأن هذه الأخيرة لا تخرج عن منطق القوة. وتكون السيادة دائما لمن حالفته الظروف ليحتل المكانة المناسبة فإنه التنظيم، مكانة تسمح بإصدار الأوامر دون تلقيها. وكل إنسان وجد نفسه في مثل هذا الموقع فإنه سيتصرف مثل من كان هناك من قبل، ومثل من سيأتي من بعد، أي لصالح حاجياته ورغباته. يصعب الحديث إذن عن المؤسسة المرتبطة بالصالح العام، لأن المؤسسة لا يمكنها أن تخدم إلا ما هو فردي. وإذا كان سارتر ينتهي إلى هذه النتيجة فذلك لأنه يظل مرتبطا دائما بالإرادة الفردية، وما الإرادة الجماعية حسب ت"صوره سوى جمع من الإرادات الفردية تسود فيها بالضرورة إرادات فردية معدودة. ولعل السبيل الوحيد للحديث عن إرادة جماعية حقة هو التوصل إلى خلق إرادة تجمع بين كل الأفراد المكونين للجماعة[1]. ومثل هذه الإرادة لا تتحقق إلا في لحظات الثورة، والثورة وحدها هي التي تبرز ا لبعد القيمي للسيادة، أي كونها لا شرعية. لأن السيادة لا يمكنها أن تكون في حالة حصول التقويم إلا لا شعرية. والسبب في ذلك واضح جدا، إذ لا يمكن للوحدة التي يحلم بها الإنسان أن تتحقق إلا في لحظات الثورة، أما خارج هذه الأخيرة فإن الوحدة تظل كلمة فارغة، وبتعبير أدق مضللة. "إن التمرد الثوري (la révolte) - كممارسة دائمة وعمياء في البداية، مفروضة من طرف الحاجة وخطر الموت - هو الذي يخلق شيئا فشيئا لا شرعية السلطات العمومية، وينتهي إلى اختزال العلاقات الطبقية في حقيقة جديدة وأساسية: علاقة ميزان القوة. وليست أبدا لا شعرية السلطات هي التي تثير التمرد (إلا إذا تعلق الأمر بطغيان مباغث أو اختلال عسكري... إلخ) بمعنى آخر، إن الخضوع المفجع لأوامر تعتبر لا شرعية يمثل لحظة تاريخية لتطور السلطة: اللحظة التي تخلق فيها الصراعات عبر انتظامها، بعد مرحلة من التشنج والغموض، واقعا موضوعيا يسمح باختزال علاقات المستغلين والمستغلين أو المضطهدين والمضطهدين في مجرد علاقات قوة[2].

هكذا يمكن القول إن سارتر يرفض في نهاية المطاف كل كيان يأخذ طابعا موضوعيا وسط المجتمع، ويلعب دور الوساطة المجردة بين الأفراد المنتمين إلى

---

(1) إننا نجد التمييز واضحا عند روسو حيث يؤكد على أن «هناك في الغالب فرقا بين إرادة جميع الأفراد والإرادة العامة». Ibid., p. 202.

(2) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 594.

المحيط الواحد. سنحاول الآن التعرض لبعض هذه الكيانات التي تدخل في إطار ما يسمى بالمؤسسة، مبتدئين بأهم ما تنبني عليه الحياة الاجتماعية، ونقصد النظام الاقتصادي.

نقد النظام الاقتصادي

لنعد مرة أخرى إلى الطرح الهيجلي للمجتمع المدني وإلى التطور الذي سيعرفه مع ماركس والماركسية، حتى نتبين التوجه الفوضوي الذي ندافع عنه في فكر سارتر، انطلاقا من تناول ما يصطلح عليه سارتر والماركسيون بالنمط الاقتصادي، والذي نجده عند هيجل في كتابه (مبادئ فلسفة الحق) تحت عنوان نظام الحاجيات. إن لجوء هيجل إلى استعمال مفهوم النظام بصدد الحاجيات وطرق تلبيتها جاء نتيجة اقتناعه، كما يؤكد على ذلك في الكتاب نفسه، بوجود قوانين محددة تتحكم في طريقة توزيع الإنتاج وتسيره. وهذه القوانين هي التي تشكل ما يسمى بالاقتصاد السياسي. ولعل مرور المجتمع من المرحلة العائلية إلى المرحلة المدنية هو الذي ساعد على بروز هذا العلم الجديد المسمى بالاقتصاد السياسي. لقد أصبحت الحاجيات وطرق تلبيتها متخلصة من الطابع الفردي الطبيعي لتأخذ طابعا جماعيا وعاما، أي تمكنت من خلق مجال عام تتحكم فيه ثوابت خارجة عن الإرادات الفردية. لنقرأ الفقرة مائة واثنين وتسعين حتى نتبين الفكرة: «تصبح الحاجيات والوسائل، من حيث هي تجربة واقعية، وجودا للآخر، حيث تجعل حاجيات الآخرين وعملهم التلبية خاضعة لشرط التبادل. ويصير التجريد الذي يصبح خاصية للحاجيات والوسائل، تحديدا أيضا للعلاقات المتبادلة التي يخلقها الأفراد فيما بينهم. وتشكل هذه الشمولية التي تأخذ صورة اعتراف من طرف الآخر المرحلة المحولة للحاجيات والوسائل المأخوذة في فرديتها وتجريدها إلى حاجيات ووسائل وأنماط للتلبية ملموسة لأنها أصبحت ذات خاصية اجتماعية»[1].

ولا يخفي هيجل تقديره للتحول الذي نتج داخل المجتمع المدني بفضل التطور في مجال الاقتصاد. يشكل طغيان الطابع الاجتماعي على الحاجيات ووسائل

(1) Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Robert Derathé, ed. Vrin, 1975, Parg. 192, p. 222.

تلبيتها جانبا إيجابيا، قائما على العقل ليصبح المميز الأساسي للحاجيات الإنسانية عن الحاجيات الحيوانية، وليصبح أيضا الجانب المحرر للإنسان. «تكون الغلبة، يقول هيجل في الفقرة مائة وأربعة وتسعين، في الحاجة الاجتماعية من حيث هي وحدة بين الحاجة المباشرة، أو الطبيعية، والحاجة الروحية المنحدرة من التمثيل لهذه الأخيرة لكونها شمولية. وينتج عن ذلك أن هذه المرحلة الاجتماعية تتوفر بداخليها على الجانب المرتبط بالتحرر»[1]. هناك عاملان اثنان يساهمان في ترسيخ الطابع الجماعي للعلاقات القائمة بين الأفراد. يكمن الأول في العمل والثاني في الثقافة. يكون للعمل دوره الحاسم في تحديد الطبقات المكونة للمجتمع، عكس النظام القديم الذي كان فيه الانتماء إلى هذه الفئة أو تلك يتوقف على الحاكمين أو على الولادة. كما أن أداء العمل أصبح يتوقف أساسا على القدرات والمؤهلات التي يتطلبها إنجازه. ومن ثمة فإن الغنى بدوره لا يتحقق إلا عبر المؤهلات وعبر الرأسمال، هناك في نظر هيجل إغفال لأصل الفرد داخل المجتمع المدني، الشيء الذي يؤدي إلى إعلاء الفرد وتقديره. وإذا كان هيجل يتحدث عن العمومية بهذا الصدد فذلك لأن المهم داخل المجتمع المدني هو طبيعة العلاقات القائمة بين الأفراد وليس الأفراد ذواتهم. وبما أن الأمر يتعلق بالعمل فإن المهم في النشاط الإنساني هو طريقة إنجازه وإنجاحه وليس الساهرون عليه. وإذا كان العمل يشكل عنصرا تحرريا فذلك لأن النمط الاقتصادي الذي يتحدث عنه هيجل داخل المجتمع المدني يجعل العمل بسيطا، والمهارة وكمية المواد كبيرتين. هذا بالإضافة إلى أنه يخلق توقف الأفراد على بعضهم البعض فيما يخص تلبية الحاجيات، توقف يتحول إلى إسهام في تلبية حاجيات الجميع داخل حركة جدلية، بحيث يستفيد كل فرد من أجل متعة الآخرين في الوقت الذي يستفيد فيه وينتج فيه لنفسه[2].

لا نعتقد أن الجوانب السلبية التي يذكرها هيجل بصدد النظام الاقتصادي الرأسمالي، كتعويض الإنسان بالآلة مثلا، تقلل من الأهمية التي يعطيها هيجل لهذا النظام. إن الإيجابيات التي يذكرها تغطي كل ما يمكن أن يكون سلبا. وحتى إذا كان هناك أحيانا تحفظ ما فذلك لأن هيجل لا يريد حصر التحليل في المستوى

(1) Ibid., Paragraphe 194, p. 222.

(2) Cf. Ibid., Paragraphe 198, p. 224.

الاقتصادي وحده. إنه يتميز في مختلف كتاباته بالعمل على واجهات متعددة. فيجمع، كما هو الحال هنا، بين الواجهة الاقتصادية والواجهات الاجتماعية والثقافية والفنية والسياسية. وإذا كان النظام الاقتصادي لا يتمكن من تحرير الإنسان داخل المجتمع المدني بشكل تام فذلك لأن النظام يكون في حاجة إلى هيئة أخرى ينبغي أن تفعل فيه، وهي الهيئة السياسية. ولقد أشرنا سابقا إلى تأكيد هيجل على ضرورة تدخل الدولة كمرحلة أساسية لإتمام العلاقة الإيجابية المتجسدة داخل المجتمع المدني.

وقبل التوصل إلى مرحلة دخول الدولة لا يفوت هيجل إثارة المسألة الثقافية ودورها في خلق العلاقة المجردة بين الأفراد، تلك العلاقة التي تكون ضرورية لتوطيد الصلة بين الخاص والعام، وجعلهما ينسجمان ليسيرا في اتجاه واحد.

«يرجع الفضل إلى الثقافة، وإلى الفكر كوعي للفرد في صورته الشاملة، في كوني أعتبر بمثابة شخص شمولي، الفكرة التي يشكل فيها الجميع هوية واحدة. تكون للإنسان قيمة (من حيث هو شخص) لأنه إنسان وليس لأنه يهودي أو مسيحي أو بروتستانتي أو ألماني أو إيطالي إلخ. ويتمتع هذا الوعي، الذي يكون الفكر بالنسبة إليه قيمة، بأهمية لا متناهية. ولا يكون ناقصا إلا إذا تحدد في صورة الإنسان العالمي (cosmopolisme) ليقف في وجه الحياة الملموسة للدولة"[1].

إن تدخل الثقافة مسألة أساسية في تطوير وتوطيد طبيعة العلاقات الناتجة عن النمط الاقتصادي. فإذا كانت الحاجيات ووسائل تحقيقها قد فقدت جانبها الطبيعي، وأصبحت بذلك تتكاثر وتتعدد بدون انقطاع لأن الإنتاج الاقتصادي دخل مرحلة من النمو جعلت تطوره وغناه مقرونين بالتغير المستمر للحاجيات والوسائل، فإن الثقافة ستسير بدورها في هذا الاتجاه لدعم هذا التطور، وجعل الأفراد واعين به. إن مسايرة ما هو فكري لما هو مادي مسألة ضرورية للحفاظ على ما تحقق من عمومية وشمولية وعقلانية. ونحن نلاحظ في الفقرة الموالية للفقرة السالفة الذكر دعم هيجل لموقفه من الفكر والثقافة، حيث يركز على ضرورة ربط واقع القانون بمدى وعي الأفراد به وبمعرفتهم له كحقل يتمتع بصلاحية شاملة. لا يكفي أن يتوفر المجتمع على مشرعين مقتدرين لصياغة قوانين متطورة، بل لا بد من توصل أفراد

(1) Ibid., paag. 209, p. 230، نلاحظ في هذه الفقرة حرص هيجل على استبعاد كل موقف سياسي أو فكري يتضمن مكانية تجاوز الدولة أو الاستغناء عنها.

هذا المجتمع إلى إدراك صلاحية تلك القوانين ومعرفتها حق المعرفة. وبغياب هذا الشرط يفقد القانون معناه ومن ثمة دوره. إنه لن يخدم المهمة التي وضع من أجلها: التوفيق بين الخاص والعام، بين الذاتي والشمولي. ذلك لأن التحرر الحق لا يتم إلا إذا أصبحت الذاتية مبدأ في تأسيس العلاقات الاجتماعية[1].

وإذا كان هيجل يسجل إيجابية العلاقات الإنسانية داخل النظام الاقتصادي الذي أدى إلى ترسيخ المجتمع المدني فمعنى ذلك أن الاستلاب يغيب داخل هذا النمط، أو على الأقل أن هناك إمكانية التغلب عليه. إذ يكفي البحث عن الشرط الملموس الضامن لهذا التركيب المتحقق داخل النظام الرأسمالي بين مبدإ الشمولية الذي ساد في المجتمع الإغريقي ومبدإ الذاتية الذي أفرزته الديانة المسيحية. ولن يكون الشرط الضروري لضمان استمرارية التركيب الجديد شيئا آخر غير الدولة.

إن النمط الاقتصادي الذي يؤدي إلى ظهور الاستلاب، ويستدعي بذلك النقد، هو النمط الذي لا يوفر شروط التركيب بين الذاتي والشمولي. تضيع إنسانية الإنسان وإمكانيته التحررية إن هو وجد في مجتمع لا يحقق من خلال اندماجه فيه سوى كيانات عامة. ويتحدث هيجل هنا عن الاستلاب حتى وإن كانت هذه الكيانات ذات طابع عقلي وروحي. كما أن توفر شروط تحقيق الرغبات الذاتية عند الفرد وسط مجتمع لم يرق إلى فتح آفاق للرغبات الفردية داخل إطارات عامة لن يحرر الفرد من الاستلاب. إننا نسجل بهذا الصدد عمق الملاحظة التي يثيرها ترنت شروويير (Trente Schroyer) لتوافقها مع المعنى الهيجلي الحق للاستلاب حيث يقول: "هكذا يعبر الاستلاب [عند هيجل] عن ضياع على واجهتين: ضياع للوحدة الذاتية وضياع للعالم الاجتماعي وللنظام، الأمر الذي يشكل الشرط الضروري لتوحيد الذات. ذلك لأن الإنسان بالنسبة لهيجل ينبغي أن يتوفر على "مقام ذاتي" بالمعنى الموضوعي والذاتي في آن واحد. إن ضياع الواحد منها يتحول إلى ضياع الآخر"[2].

---

(1) «تصبح الخاصية الذاتية المبدأ المحرك للمجتمع المدني، والسامح أيضا بتطور النشاط الفكري والفضل والشرف، إذا تم الاحتفاظ بها داخل النظام الموضوعي وفي توافق معه، وإذا تم الاعتراف أيضا بحقها. إننا نحصل على التحديد الأكثر قربا لما نسميه على العموم بالحرية حينما نعترف، ونقبل بأن الاختيار الحر للفرد هو الوساطة بينه وبين ما هو ضروري وعقلي داخل المجتمع المدني وداخل الدولة».

(2) Schroyer. T, *Critique de la domination*, trad. Jacques Debouzy, ed. Payot, 1980, p. 67.

وإذا تتبعنا تطور الفكر الجدلي مع ماركس نلاحظ أن النمط الاقتصادي السائد في المجتمع الرأسمالي لا يوفر بتاتا شروط تحرر الإنسان. إنه يحرمه، حسب الكتابات الماركسية الأولى، من تحقيق ماهيته، لأن العمل الذي يميزه عن الكائنات الأخرى ما هو إلا وسيلة للحفاظ على البقاء. يسمح العمل لصاحبه بالحصول على ما سيلبي به بعض حاجياته، ولكنه يظل خاضعا للتوجهات الخارجية، فيسير وفق ما تمليه الآلة، ولا يتوصل أبدا إلى أن يكون وسيلة بالنسبة للعامل لتطوير كفاءاته الذاتية. ويتعرض النمط الاقتصادي داخل المجتمع الرأسمالي لنقد أعمق في المرحلة الثانية من تفكير ماركس، لأنه نمط يخدم علاقات واحدة هي علاقات الاستغلال، ومن ثمة فإن الاستلاب يظل ملازما لهذا النظام.

لا نريد بطبيعة الحال تتبع نقد ماركس للمجتمع الرأسمالي. كل ما نتوخى تسجيله هو أن رفضه للنمط الرأسمالي لا يؤدي به إلى رفض النظام الاقتصادي على العموم. إنه يرفض طبيعة العلاقات الاجتماعية (الإنسانية) الناجمة عن هذا النمط، كما أنه – وهذا هو المهم بالنسبة لنا – يعطينا الطريقة أو الطرق التي ينبغي اتباعها للتخلص من الاستلاب والاستغلال. لقد كان يرفض في البداية أن يجد العامل نفسه غريبا أمام البضاعة التي ينتجها، كما كان يرفض فيما بعد مساهمة العامل في إنتاج قيمة جديدة تحل محل القيمة الحقيقية للمواضيع والسلع. قيمة لا تعمل سوى على تراكم الرأسمال بدل قيمة تهم الحياة اليومية للعمل، ونقصد طغيان قيمة التبادل على قيمة الاستعمال.

ومن هنا فإن الحل الذي يقترحه ماركس ينكب على التحرير الاقتصادي للعمل وذلك بقلب علاقات الإنتاج بالشكل الذي سيضع حدا لطغيان قيمة التبادل. لهذا فإن الحل لن يكون سياسيا، كما هو الشأن عند هيجل أو عند المفكرين المحدثين السابقين على هيجل. لن يكون الحل سوى اقتصاديا، لأن الخلل يحدث على المستوى الاقتصادي. وإذا تم الانتقال إلى المستوى السياسي فذلك فقط لتبيان ما يحمله من تضليل، ولتوقيف عرقلته في وجه المتدخل لتوجيه النظام الاقتصادي توجيها جديدا.

أما إذا عدنا إلى سارتر فإننا سنجد في تناوله للنمط الاقتصادي استمرارية للأطروحة التي يتأسس عليها فكره في كليته: استنكار الطابع الموضوعي للعلاقات

الإنسانية، وتسجيل سيادة الغيرية، ومن ثمة سيادة النشاط السلبي، والوحدة السلبية، وضعف الفعل الإنساني. لا يسجل سارتر أي جانب إيجابي يتوخاه. وهذا ليس بغريب بالنسبة لمفكر يعتبر، كما لاحظنا خلال النقاط التي تناولناها داخل هذا الباب، "أن كل موضوع يحتوي على تشويه"[1].

نستخلص من هذه الملاحظة أن سارتر يتناول تحليل النظام الاقتصادي داخل المجتمع للدفاع على النفي الذي تتميز به الحرية، وعلى الإطار الوحدوي الذي تنتفي فيه الغيرية كلية، كإطار وحيد لتحقيق الحرية. سنرى في تناولنا لهذه النقطة بأن سارتر يستمر في ربط الاستلاب بالغيرية، ومن هنا فإن نقد المجتمع البرجوازي ونظامه الاقتصادي لا يتم نهائيا من أجل تأسيس نظام اقتصادي مغاير، وذلك لسبب بسيط، هو استحالة تصور نظام معين تنتفي فيه الغيرية بشكل نهائي. ومن هنا يظل الفرق واضحا في نظرنا بين سارتر وماركس فيما يخص التوجه السياسي، رغم الالتقاءات الظاهرية في تناول المواضيع أو اقتراح الحلول. وتتأكد لنا الفوضوية مرة أخرى بتتبعنا لأهم الانتقادات التي يوجهها سارتر للنظام الاقتصادي داخل المجتمع الرأسمالي.

لنبدأ بما ينتهي إليه سارتر بهذا الصدد. إنه يعيب على النظام الاقتصادي الرأسمالي، في الفصل المخصص لنقده، تغليبه للضرورة على الحرية، أو سماحه للضرورة بأن تحل محل الحرية. فتصبح العلاقات الإنسانية في هذا المستوى وكأنها تسير وفق قوانين معينة، الشيء الذي يؤدي بالبعض إلى العمل على استخلاص تلك القوانين للأخذ بها كعوامل تتحكم في المجتمع وتسيره. معنى هذا أن الضرورة تجعل من العلاقات الإنسانية مجموعة من الأشياء، في حين إن ما يميز الإنسان هو بالضبط انفلاته من الوجود الشيئي، وتمتعه بالحرية. "لقد رأينا، يقول سارتر، أنها [الضرورة] لا تستطيع حتى أن تظهر داخل الممارسة الفردية أو داخل العلاقات الإنسانية القائمة على التبادل (...)، ويمكننا أن نستخلص أن الضرورة لا تظهر داخل فعل الجسم الإنساني المنعزل، ولا داخل تعاقب الوقائع الفزيائية الكيميائية: إن مجال الضرورة هو ذاك الذي تكون فيه المادة اللاعضوية منغلقة على التعددية الإنسانية،

Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 360. (1)

محولـة المنتجيـن إلـى إنتاجهـا[1]. وإذا كان سـارتر ينتقد الضرورة فذلك لأنها تجعل من الحرية - كما قلنا - موضوعا كباقي المواضيع، وهي تتمكن من تحقيق النتيجة لأنهـا تجعـل الوجـود الإنسـاني لا يعمـل عبـر الهـدم والتذويـب، كمـا تقتضي ذلك طبيعـة الحريـة، وإنمـا يعمـل عبـر التحريف والقلب، فتتحول الممارسـة من الجدلية إلى اللاجدلية، أو إلى ضد الجدلية.

أما النقطة الثانية التي يسـجلها سـارتر في انتقاده للنظام الاقتصادي الرأسـمالي فإنها تخص ما يسميه بالذرية. ويتحدث عن الذرية لأن الإنسان لا يجسد من خلال أفعاله سوى مجموعة من السلوكات المحددة مسبقا من طرف النظام العام السائد. إذ لا يعمل الفرد سوى على ملء مجموعة من الوظائف تم رسمها من طرف الآخرين، دون استطاعته منحها أي طابع فردي: "أن يدخل المرء [إلى متجر معين] وأن يحيي، ويطلب معلومات عن الأثمنة، ويساوم، ويتردد ويشتري، كل هذه المراحل المزعومة للفعل ليست سوى حركات. فالتبادل مضبوط مسبقا، والثمن يفرض نفسه. إن الشيء هو الذي يقرر العلاقة بين الناس. وإذا كان كل شيء عبارة عن غيره داخل المجتمع الرأسمالي، كما قال ماركس مرارا، فذلك لأن فرض الذرية (l'atomisation) - أصل ونتيجة المسار - يجعل الإنسان ا لاجتماعي كائنا آخر غير نفسه، مشروطا من طرف الآخرين من حيث هم كائنات أخرى غير ذواتهم"[2].

غير أن هذا الاستشهاد بماركس، وهذا الالتقاء الظاهري بين المفكرين لا يمكن أن يفيد بتاتا التحاق سارتر بالفكر الماركسي. إنها محاولة مرة أخرى لتعميق أفكار وردت في الوجود والعدم سبق أن أثرناها في الفصل السابق، حينما تعرضنا لرفضه لـ: "نحـن كـذات" ولـ "نحـن كموضـوع" أي رفضـه لإمكانية قيام وحـدة تركيبية، او وحـدة منسـجمة بيـن الأفـراد. ولعـل ما ينضاف هنا حينما يلجأ سـارتر إلى تناول النظـام الاقتصـادي هـو محاولة البحث عن أسـس اجتماعيـة واقتصادية، للبرهنة عن صحة الأسـس الأنطولوجية المطروحة سـابقا، وتكييفها مع الفكر السـائد. يتم انتقاد ماركس للنزعة الذرية السائدة داخل المجتمع البرجوازي انطلاقا من مفهوم الماهية الإنسـانية الجماعيـة. والمخطـوط الثالـث من مخطوطات 1844 واضح كل الوضوح

(1) Ibid., p. 375، التشديد من عند الكاتب.

(2) Ibid., p. 351, c'est l'auteur qui souligne.

بهذا الصدد[1]. فإذا كانت الماهية الإنسانية لا تتحقق داخل النظام الرأسمالي، أي إذا كان الأفراد يظلون وسطه عبارة عن ذرات، فذلك لأن هذا النظام لا يبحث عن شيء آخر غير تحقيق الربح[2]. يظل الهاجس الاقتصادي حاضرا دائما في تحليلات ماركس للمجتمع البرجوازي، حتى وإن ربط الاستلاب بغياب الطابع الجماعي للعلاقات الإنسانية. صحيح إن التغيير الذي يقترحه ماركس في مرحلة الشباب مرتبط بإعادة وحدة المجتمع وتوحيد الناس، لكن الوحدة المنشودة ذات أساس اقتصادي.

إن الذرية التي يتحدث عنها سارتر ليست ناتجة حسب تحليله عن سير النظام الرأسمالي نحو الربح بقدر ما هي ناتجة عن كون هذا النظام يرغم الحرية على أن تكون وجودا بدل من أن تكون عدما. وبوجودها على هذا الحال تأخذ حيزا ومعنى وشكلا، أي تصبح موضوعا وسط مواضيع أخرى هي بدورها حريات استقرت في شكل وجود.

صحيح أن سارتر يتكلم عن الاستغلال كظاهرة تحرم الإنسان داخل المجتمع الرأسمالي من تحقيق إنسانيته. غير أن تناوله للاستغلال لا يخرج بدوره عن التصور الفوضوي، لأن الزاوية التي يتطرق منها للموضوع تظل في علاقة حميمية بالوحدة الشاملة التي تغيب فيها الغيرية كلية، وليس من زاوية علاقات الإنتاج. كيف ينظر العامل أو الإنسان المستغل على العموم إلى الاستغلال الذي يمارس عليه؟ إنه يرى فيه وحدة سلبية (passive)، وانعزالا عن الآخرين ناتجا عن عجز سائد لدى جميع أمثاله. وإذا كان الناس يعانون داخل المجتمع من التشتت فإن الضعف والعجز سيغطيان كل نشاطهم، ومن ثمة لا يمكن لمثل هذا المجتمع تحقيق نتائج إيجابية، لضمان حرية لأفراده. لا يحصل المجتمع على القوة إلا إذا استطاع أفراده التوصل إلى المرحلة التي يشكل فيها المجتمع فردا واحدا، أي تمكن من القضاء على كل الغيرية.

---

(1) نذكر بعض الأقوال من هذا المخطوط التي لا تحتاج إلى تأويل من أجل تأكيد الفكرة. يقول ماركس: «إن الفرد كائن اجتماعي، وتجلي حياته هو إذن تجل وتأكيد للحياة الاجتماعية (...) كل أعضاء فرديته هي بمثابة الأعضاء التي هي في شكلها أعضاء اجتماعية بشكل مباشر» Marx, *Manuscrits de* 1844, ed. sociales, 1972, pp. 90–91.

(2) «ينبغي أن تغرق كل الأهواء وكل نشاط في التعطش للغنى. ينبغي أن يتوفر العامل على الحد الأدنى لابتغاء الحياة ولا يجب أن يبتغي الحياة إلا من أجل الامتلاك» Ibid., p. 103.

إن المجتمع الرأسمالي في الحقيقة يعمق الاستلاب أكثر مما يعمل على إفرازه. ذلك لأن الاستلاب يكون نتيجة طبيعة عمل الحرية ذاتها. إن بنياتها الأنطولوجية المباشرة هي التي تساهم في خلق علاقات تتسم بالاستلاب، كما أن وضع نهاية لهذه الظاهرة لا يمكنه أن يتوقف على علاقات إنتاجية خارجية بقدر ما يتوقف على ما يسميه سارتر، كما رأينا ذلك سابقا، بالبنيات التأسيسية. ولا يفوت سارتر هنا، بصدد حديثه عن العلاقات الإنسانية داخل المجتمع الرأسمالي، "أن يسجل ملاحظة" أن لحظة الحرية بصفتها ممارسة توحيدية وواضحة هي لحظة مكيدة. إذ تساهم، بطرح نفسها كممارسة فردية حرة، في تحقيق عالم الغير بداخلها وبالنسبة للمجتمع. وتلك هي بالضبط المرحلة التي تنتبه فيها لذاتها ولا ترى سوى واقعها"[1]. تساهم الحرية إذن في خلق عالم الغير لأنها تفقد، أثناء عملها، العلاقة المباشرة بالحريات الأخرى العاملة بدورها في نفس المحيط، حيث تقوم الأشياء والمواضيع بدور الوساطة بين الحريات، فتنتفي الشفافية ويغيب الهدف الواحد. وتعطى لهدف الحرية هنا أبعاد غير الأبعاد التي وضعتها هي، أبعاد تجهلها كليا، ولكنها تستمر مع ذلك في العمل كما لو كانت تدركها في كليتها. هذا بالإضافة إلى أن الحرية تنطلق دائما في وسط مليء بالمعاني، ليست من وضعها وأهدافها الشخصية، فتتبناها انطلاقا من مواقعها وأهدافها، ولكن هذا التبني لا يمنع الغيرية من التسرب إلى ما يعتقد الفرد أنه من إنتاجه هو. هذا هو السبب الذي يجعل سارتر يتحدث عن المكيدة. غير أن المكيدة، كما نلاحظ في القول السارتري أعلاه، لا تتوقف إلى حدود تسريب الغيرية داخل الممارسة الفردية، وإنما تتجاوز هذا الدور لتنبيه الفرد على ما هو مفتقد إليه أثناء مساهمته فيما هو جماعي، أي فرديته وحريته، فيتجند بذلك للتخلص من الغيرية التي تلاحقه.

إن دراسة النظام الاقتصادي داخل المجتمع الرأسمالي من طرف سارتر، أو على الأرجح تعرضه له، (لأن طرحه في الحقيقة لا يرقى إلى مستوى الدراسة)، ما هو إلا فرصة للدفاع عن نظرته إلى الحرية في مجال لم تتناوله الكتابات الفلسفية السابقة على نقد العقل الجدلي. لقد كان من الممكن أن يبذل سارتر مجهودا لتتبع البنيات المشكلة للنظام الاقتصادي الرأسمالي، خاصة وانه يحاول أن يقنعنا أحيانا

(1) Sartre, *Critique de raison dialectique*, T. 1, p. 373، التشديد من عند الكاتب.

بتغيير نظرته إلى أصل الاستلاب، حيث يقرنه بالتوفن وليس بوجود الآخر[1]. كان من الممكن أن يدخل في نقاش فكرة الوفرة التي يتحدث عنها الإنسان الرأسمالي ويتباهى بها، خاصة وأن سارتر عاش في مرحلة عرفت فيها الرأسمالية أوجها حيث أصبحت تنتج لمجتمعات العالم بأسره وليس لمجتمعها وحده. (إنها خاصية يعترف له بها خصومه أيضا. إذ إن أهم الانتقادات التي توجه أحيانا إلى النظام الاقتصادي الرأسمالي تركز على ما يسمى بالتبذير، لأنه لا ينتج فقط للمجتمع الذي يسود فيه). لا يتعرض سارتر نهائيا لهذه المسألة في كتابه نقد العقل الجدلي ولا في الكتابات اللاحقة. والتفسير الوحيد للمسألة في نظرنا هو إهمال سارتر للنظام الاقتصادي في فكره، لأن انشغاله منكب بالدرجة الأولى على تبرير الهدم، وعلى خلق فرص التمرد والتغني بالثورة. لهذا نجده لا يكلف نفسه أدنى عناء لتسجيل تطور معين داخل المجتمع المدني الذي أفرزه النظام الرأسمالي. ونقول بتعبير أدق، هذا هو السبب الذي جعله يركز في الفصل الذي خصصه للحديث عن النمط الاقتصادي الرأسمالي على الطابع المميز للعلاقات الاجتماعية، والذي يختزله في التشتت والضعف والجمود والغيرية والاستلاب، دون المرور نهائيا إلى الحديث عن العلاقات الاقتصادية من زاوية الإنتاج والتبادل والتراكم والربح، وإلى غير ما هنالك من المقولات الاقتصادية المحضة. صحيح إن سارتر تعرض قبل هذا الفصل لبعض المواضيع الاقتصادية كالعملة وإنتاج الذهب وتسويقه. غير أن هذا التناول لا يمس حكمنا في شيء، لأنه يندرج بدوره في إطار رفض سارتر لكل الوساطات غير الإنسانية في تنظيم العلاقات الاجتماعية. ولهذا فإن دراسته للعملة تظل فلسفية محضة، ولا تتوفر على الجوانب التي يمكن أن تلحقها بالاقتصاد.

ولا يسعنا هنا إلا أن نسجل مرة أخرى أهمية الأطروحة التي ندافع عنها بصدد فكر سارتر، ألا وهي غلبة التوجه الفوضوي على فكره، خاصة تلك الفوضوية المتشبثة بالإنسان كحرية فردية لا تندرج في الجماعة إلا بفضل الإرادة، وليس بفضل ماهية إنسانية معينة. هذا بالإضافة إلى أن اندماجها يتم بالدرجة الأولى من أجل الحفاظ على فرديتها، وليس من أجل خلق كيان يتلاءم والماهية الإنسانية. نقول باختصار إننا نتأكد من تسجيل سارتر لنفسه في الخط الذي وضعه شترنر بصدد

(1) «ليس صحيحا أن كل وعي يلاحق موت الآخر ولا حياته أيضا» Ibid., p. 371.

مختلف النقاط التي تتناولها في كتاباته الفلسفية، تلك الكتابات التي قلنا عناها إنها تحاول إيجاد مخرج للصراع السائد بين الحريات.

نقد القانون

يقول سارتر: «القانون يختفي إذا كانت الأمور كلها تسري وفقه ليصبح بذلك تقليدا. إنه لا يظهر إلا حينما يتعرض للنفي فيظهر كنفي لما ينفيه. إذا تصورنا مجتمعنا متسما بالكمال (سيادة الغايات الكانطية) حيث يمنح كل واحد للآخر حقه، فإن الواجب يذوب في السير الواقعي للدواليب الاجتماعية، ويكون القانون ضمنيا. ويتم على العكس من ذلك الخروج عنه إن هو كان قانون الطبقة السائدة. وبما أنه غير معترف به من طرف الطبقات المضطهدة فإنه لا يكون شموليا. إن قانوننا نحن يتم الخروج عنه من طرف البروليتاريين والمستعمرين. ويكون الإثبات الذي أقوم به انطلاقا من هذا الأمر، بصدد قانوني، فاسدا في مبدئه. ولكننا نجد بالضبط أن هذه المجتمعات هي التي يمكن للقانون أن يوجد بها، نظرا للفاصل القائم بين الوجود وواجب الوجود. هناك دائما نظريتان للحق: النظرية الروحية والنظرية الواقعية، لأن القانون يتوفر على هذا الوجه المزدوج: عدم الوجود (قيمة ونفي الواقع) والوجود (نظام حقوقي واقعي للمجتمع)»[1].

نلاحظ في هذا النص تأثير الفكر الماركسي على سارتر في نظرته إلى القانون. إنه يعترض على ما اعترض عليه ماركس وأنجلز بصدد التنظير الليبرالي للقانون، أي على استقلاليته وطبيعته. إنه ليس مستقلا عن الأشخاص الذين يريد تنظيمهم، ولا يتمتع بتاريخ خاص به. إنه تابع في وجوده، كما هو الشأن بالنسبة لجميع أشكال الإيديولوجيا، لبنية أخرى منفصلة عنه، وهو يتوقف عليها في نشأته وتطوره وتطبيقه. ومن هنا يأتي تعبيره على اللاتساوي بين الطبقات بدل التعبير عن التساوي بين الأفراد كما يدعي واضعوه والساهرون على وجوده. وإذا كان القانون متوقفا عل طبقة معينة ومرتبطا بخدمة مصالحها فإنه لا مجال للحديث عن جانبه الطبيعي. إن ما يحميه القانون هو مجموعة من المصالح الطبقية، مصالح مادية محضة، ترتبط بالملكية والاستثمار وتحقيق الربح، لا علاقة لها نهائيا بحقوق طبيعية للإنسان. صحيح إن

(1) Sartre, *Cahiers pour une morale*, ed. Gallimard, 1983, p. 145، التشديد من عند الكاتب.

القانون يدعي دائما حماية الفرد من كل من يمكن أن يسلب منه ما مدته به الطبيعة من مؤهلات وملكات أخذت عبر تجسيدها طابعا اجتماعيا، ولكن الادعاء يدخل في إطار ما تسميه الماركسية بالإيديولوجيا والوعي الزائف.

هناك إذن، حسب النص، التقاء بين سارتر والماركسية، ولكن هناك أيضا تجاوز لها، أو بتعبير أدق هناك توقف إلى ما قبل الماركسية إن كنا سنعتبر أن الماركسية في نهاة المطاف محاولة جدية لتجاوز الطوباوية والفوضوية، باعتبارهما لا يتوفران على الأدوات اللازمة للتحليل الواقعي للمجتمع الرأسمالي، وكذلك لتحديد النهج الحقيقي لتفجير تناقضاته وتوجيهها توجيها صحيحا. إن المسألة حسب النص السارتري مسألة أخلاق أكثر مما هي مسألة سياسة أو اقتصاد، ومن ثمة فإن الأمر يهم الإرادات الفردية أكثر مما يهم البنيات الواقعية للمجتمع. فحينما يتحدث سارتر عن لا وجود القانون فإنه يقصد التجسيد الذي يكون قد عرفه القانون على المستوى الفعلي، بحيث يكون قد تم فعلا إعطاء كل فرد حقه ليصبح المجتمع بذلك يشكل كلا واحدا لا أثر فيه لأي انقسام. فالهوية لا تكون هوية إلا بسيادة التطابق التام، وبانتفاء كل اختلاف من أي نوع كان. هذه هي الغاية التي يهدف إليها سارتر، أو على الأقل هي التي تشغله وتوجه فكره. يصعب طبعا القول إن سارتر لا يقصد في إطار دفاعه عن وحدة المجتمع المساواة على الصعيد الاقتصادي، ولكن يبقى مع ذلك أن المهم بالنسبة إليه هو التوحد وليس الوحدة، لأن التوحد هو الذي يضمن الحرية الفردية المطلقة التي يصبح الحديث في إطارها عن المساواة الاقتصادية لا معنى له، في حين لا يمكن للمساواة الاقتصادية أن تؤدي بالضرورة إلى تحقيق الحرية الفعلية للفرد. لهذا نؤكد على تركيز سارتر على الإرادة الفردية بدل النظام الاقتصادي، وهو أمر يتضح أكثر حينما يتحدث عن المجتمع المتسم بالكمال والذي، بسبب ذلك، ينتفي فيه بذلك القانون. إذ سرعان ما يحيل على الواجب بمعناه الكانطي: العمل كما لو كان الآخر هو أنا ذاتي. ومعنى هذا أن القانون ينتفي فعلا حينما تسود القيم الأخلاقية المثلى، وليس حينما يتم إرساء نظام اقتصادي يكون في مستوى الاستغناء عن قواعده. إن المنطق الذي يتناول سارتر في إطاره الفعل الإنساني هو الذي نجده هنا كمنطلق في مجال القانون. لقد لاحظنا أن «الإنسان الأصل بالنسبة لسارتر، هو الذي لا تغيب عنه أبدا الغايات المطلقة للوضعية الإنسانية. وأنه اختيار محض لهذه الغايات المطلقة، وهي إنقاذ العالم وجعل الحرية أساس العالم، وتناول الفرد

لمسألة الخلق لحسابه الخاص، ثم جعل العالم مطلقا في يد الحرية التي تعيد تناول ذاتها بذاتها»[1].

يظل تحقيق المطلق هو الهدف الأساسي للفعل الإنساني في كل فلسفة سارتر. وما دام القانون في نظره لا يتمكن ولن يتمكن من تحقيق هذا الهدف فإنه لا يعمل سوى على تعميق الاستلاب. إن المشروع الذي يقوم عليه التشريع في القانون مشروع ناقص، حتى وإن كان يحاول أصحابه أن يضفوا عليه طابعا مطلقا. إنه يهدف بدون شك إلى بناء مستقبل، ولكنه في العمق يحافظ على ما هو كائن. إذ يعطي الأولوية للوجود على العدم/ لأن الغايات التي ينحو إلى تحقيقها ليست بغايات مطلقة، ولا غايات إنسانية محضة. «إن المشروع، يقول سارتر، هو تجاوز للمعطى نحو غاية معينة. غير أن هذه الغاية التي هي تغيير للحالة الراهنة ينبغي أن تتشكل انطلاقا من هذه الحالة الراهنة ذاتها وفي إطارها. إن القانون في الأصل هو نفي لكل واقع. والجسور مقطوعة كلها للوصول إلى القانون المؤكد. وهذا الأخير، على أي، ليس موجها نحو المستقبل بعيدا عن الواقع، وإنما هو موجه بكل بساطة نحو الأزلي (أو المطلق). ومع ذلك فإنه ليس مطروحا كالحقيقة الأكثر عمقا الكامنة وراء الظواهر، لأن الحقيقة الأكثر عمقا تستمر في أن تكون وجودا، ومنسجمة إذن مع المظاهر. فهي تحطم بدون شك المظاهر، ولكنها تؤسسها وتربطها فيما بينها بدون شك أيضا. يبدو القانون في تحطيمه لكل الوجود، على العكس من ذلك، بمثابة ما لا يوحد بتاتا وراء الوجود»[2].

لا ننفي صعوبة فهم هذا النص بالنسبة للقارئ غير الأليف بالكتابات السارترية. إنه في الحقيقة جزء من المتن السارتري تنطبق عليه الصعوبة التي تنطبق على كل المتن، ولكنه يخضع في الوقت ذاته للمنطق الذي يخضع له كل المتن، الشيء الذي يسهل في نهاية المطاف الصعوبات التي تطرح للوهلة الأولى. هناك شطران اثنان في النص يدعم أحدهما الآخر ويفسر أحدهما الآخر. يؤكد الشطر الأول على تعريف القانون من حيث المبدإ. إنه عبارة عن مشروع (كما هو الأمر في مختلف مجالات الفعل الإنساني) قائم على النفي (كما هو حال الفعل الإنساني على العموم)،

---

(1) Ibid., pp. 463–464.

(2) Ibid., pp. 145–46.

ويحاول أن يكون ذا طابع مطلق ما دام أنه يشرع للإنسان ككل وليس للفرد الواحد أو لمجموعة من الأفراد. ولكن الشطر الثاني يثير الجانب الفعلي للقانون لأنه هو الجانب المهم. ويتضح من خلال هذا الجانب أن النفي والإطلاق اللذين يدعيهما القانون بعيدان كل البعد على التحقيق على مستوى الواقع. لأن ما ينفيه القانون هو مجرد مظهر من مظاهر الوجود وليس الوجود ذاته، وإذا كان مجرد مظهر فإن فعله لا يمكن أن يرقى إلى مستوى الإطلاقية. ينفي القانون المس بحرية الآخر وبملكية الآخر، ولكنه لا ينفي الآخر كآخر، أي كوجود آخر يمنع الحرية من التحقق ويمنع الهوية من التطابق. كما انه لا ينفي الملكية الخاصة كوجود مستقر داخل الوجود الإنساني، وجود يجعل هذا الأخير يتشيأ ويأخذ الطابع الموضوعي. وبهذا المعنى ينبغي فهم النص السابق حينما يقول إن النفي في القانون يرتبط بالظواهر وليس بالوجود، وكذلك القول الذي يؤكد على أن القانون بمثابة ما لا يوجد نهائيا وراء الوجود، ذلك لأنه لا يؤثر في شيء في نهاية المطاف على الوجود. إنه تكريس للوجود وليس نفيا له. إن القيم الحقيقية هي القيم التي تتمكن من زعزعة الوجود كأساس لتستقر الحرية لوحدها في مكانته، الشيء الذي لا يمكن أن يحققه القانون. نلاحظ هنا حضور الأسس المطروحة في الوجود والعدم وفي دفاتر الأخلاق والتي تأكدنا في الفصول السابقة من التقائها الكبير بالفوضوية.

لا تفوتنا هنا الإشارة إلى نقطة ذي أهمية بالغة في تفسير التوجه الفوضوي لسارتر، ويتعلق الأمر بقراءته للكانطية. إن طغيان فكرة التوحد على تحليله للفعل الإنساني جعله ينظر إلى كانط دائما انطلاقا من الفكرة السائدة بصدد هذا الأخير في المجال الأخلاقي، مع إهمال كلي لما اشتهر به كانط في المجال القانوني. ولقد جاء هذا الإهمال في الحقيقة نتيجة إهمال سارتر للفرق الكامن بين الأخلاق والسياسة، إن لم نقل نتيجة رفضه له. قد يكون سارتر لم يهتم بكانط ولم يعرفه بالشكل الذي يسمح له بالاستفادة منه في مجال التنظير للفعل الإنساني. ولكن، يبقى مع ذلك أن التوجه هو الذي يحسم في أغلب الأحيان في مسألة اختيار النصوص التي ينبغي الاطلاع عليها من جهة، ومن جهة ثانية يكون التوجه هو الذي يجعل القارئ ينتبه إلى هذه النقطة بدل تلك لإعطاء المصداقية للفكرة السائدة القاضية بأننا لا نجد ولا نرى في النص إلا ما نبحث عنه أو ما نريد أن نجده فيه. ولهذا نلاحظ مثلا أن سارتر يقيم خلطا بين الكتابات الأخلاقية، التي يتحدث فيها كانط عن الغايات المطلقة، وبين

كتاباته عن القانون الذي يحصره في إطار السلب أي في تحديد الوسائل التي تمكن من الوقوف في وجه الشر لقمعه، وليس في البحث عن وسائل استئصاله. ووجود هذا الخلط ناتج طبعا عن عدم اهتمام سارتر بمسألة شروط التحقيق التي أولاها كانط أهمية قصوى في مختلف المجالات. إذا كان كانط يقر بمحدودية القواعد القانونية فذلك لأنه برهن على عدم وجود الإمكانيات اللازمة التي ستسمح لهذه القواعد بتحقيق المثل المطلق، أي الإنسانية التامة والنهائية والشمولية. إن مثل هذه الإمكانيات متوفرة في مجال واحد هو المجال الأخلاقي، ولكن الإلزام في الأخلاق إلزام فردي، أي إنه يتوقف على الفرد ذاته، ولا يمكن لأي كان إرغامه على ذلك. ينبغي أن تتوصل الحرية الفردية ذاتها إلى الاقتناع بالاستجابة للقاعدة الأخلاقية الآمرة بالفعل كما لو كانت ستعمل من أجل الإنسانية كلها. بمعنى آخر يمكن إلزام الإنسان بتجنب الشر، بل ينبغي ذلك. إنها مهمة أساسية بالنسبة للمجتمع، وعليه أن يخلق المؤسسات التي ستسند إليها هذه المهمة إن هو أراد الحفاظ على استقراره وضمان استمراريته. (كما يلاحظ أن إلزام الناس بتجنب الشر يحقق إيجابية كبيرة تتطور وتتحسن باستمرار)، ولكنه لا ينبغي بتاتا الانتقال من إلزام تجنب الشر إلى إلزام فعل الخير، لأن هذا الأخير اختياري، ولأن الدخول في تطبيقه لا يمكننا من ضبط القواعد العامة وسنها بالشكل الذي تقوم به في الحالة الأولى. وكل من غامر في هذا الاتجاه فإنه يفتح المجال لأسوإ الممارسات الإنسانية وأبشعها.

إذا كان هذا الموضوع قد شغل كانط وبعض الفلاسفة المحدثين الآخرين، فإن سارتر لم يوله أي أهمية. لقد اعتبر دائما، منذ انتباهه إلى ضرورة البحث في مجال التنظيم الاجتماعي، أن أحسن الطرق لأحسن تنظيم إنساني تكمن في ضمان الخير وليس في إيقاف الشر. وانطلاقا من هذا الموقف فإن النظرة إلى القانون لا يمكنها إلا ان تكون سلبية، لأنه لم يوجد إلى حد الآن في تاريخ التشريع الذي عرفته الإنسانية قانون يسن للخير، أي يحدد القواعد اللازمة لاتباعها من أجل تحقيق الخير. وحتى إذا وجدت فإنها كانت دائما أخلاقية في عمقها، أي أنها تخضع للاختيارات الفردية أكثر مما تستجيب لمقتضيات الواقع. إن النظرة الواقعية إلى القانون تتأرجح إذن بين السلبية والرفض، أي إما أن نعترف بالجانب الإلزامي والإكراهي للقانون في مواجهة الشر، وإما ان نقر برفضه كليا، لأن القانون لا يمكن أن يكون إيجابيا بالمعنى الذي حددناه أعلاه طبعا. ولأول مرة نجد سارتر يستشهد بهيجل لدعم موقفه

بهذا الصدد، حيث يورد نصا من كتاب مبادئ فلسفة الحق ينتقد فيه هيجل بالضبط انحصار القانون قبله في الجانب السلبي، أي في القواعد التي تضمن عدم المس بحرية الآخر حيث يقول هيجل: «تتوقف ضرورة هذا القانون عند حدود شيء ما سلبي، وهو عدم إهانة الشخصية وما يترتب عنها. لا وجود إذن سوى لممنوعات قانونية، ويتأسس الشكل الإيجابي لأوامر القانون في نهاية المطاف على المنع»[1].

إلا أن هذه الإشارة إلى هيجل لا تعني بتاتا التقاء بين الفيلسوفين في نظرتهما إلى القانون. نحن نعلم أن فيلسوف الجدل لا ينكر بتاتا إيجابية القواعد الموضوعة من طرف المشرعين لضبط السلوك الإنساني وفرض النظام داخل المجتمع. إن ما لا يقبله هيجل لا يكمن في توقف القانون عند هذه الحدود وإنما في التوجه الذي يبني التنظيم كله على القانون وحده. لأن هذا الأمر في نظره يفيد اعتبار الإنسان مجموعة من الحاجيات والأهواء، ولا يراعي أهم جانب يمتاز به الإنسان عن غيره من الكائنات، وهو جانبه العقلي. إن غاية هيجل إذن هي إدراج العقل بجانب القواعد، وهو العنصر الذي سيمنع من اختزال التنظيم في السلب. ومن هنا يأتي مثلا الاهتمام الكبير الذي يوليه هيجل للإبداع في مجال التنظيم على مستوى المجتمع المدني الذي يثير فيه هيآت أخرى متعددة خارج هيئة القانون، ثم الاهتمام الذي يوليه كذلك للدولة ولمؤسساتها لأنها في استطاعتها هي أيضا إبداع ما هو إيجابي وعقلي لا يتمكن التنظيم من الاستغناء عليه، أو على الأقل لا يمكنه ألا يستفيد منه. (لا نناقش هنا، طبعا، صحة أو خطأ هذا التوجه).

أما موقف سارتر فإنه مخالف تماما لهذا التوجه الهيجلي. إنه يرفض القانون كليا انطلاقا من فكرة السلب كما أشرنا إلى ذلك. إن التعامل مع الحرية بالشكل الذي تقتضيه طبيعتها يتطلب التخلي كليا عن المنع، وعن النظر إلى الحرية الأخرى كحد لحرية الفرد الفاعل. ذلك لأن مثل هذا النهج يستمر في الإبقاء على الغيرية، ويهدف إلى بناء المجتمع على الغيرية، في الوقت الذي يتبين أن أصل كل استلاب هو بالضبط الغيرية. ويعطينا سارتر بهذا الصدد فكرة جديدة تدعم تأويلنا لفلسفته وهي تفرقته فيما يخص القانون بين المقتضى (exigence) والاقتراح (proposition). إذا كان القانون مخالفا في نظره لطبيعة الحرية فلأنه يعمل وفق الاقتضاء، وليس

(1) Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, parag. 38, p. 97; cité par Sartre in Cahiers pour une morale, p. 148.

وفـق الاقتـراح. وتجعـل العمليـة الأولـى مـن الحرية كائنا غير أساسـي لتكون الغاية هـي الأساسـي الوحيـد، لأن المهـم في إطار المنظـور هو تحقيق الغاية، بغض النظر عن ظروفها الذاتية والموضوعية معا. ولعل النتيجة التي ننتهي إليها، باعتمادنا على التنظيـم بهـذا الشـكل، هـي الوحـدة الخارجية حتى وإن حصـل تجانس بين العناصر المكونـة لهـا. لا تصـدر الوحـدة هنـا عـن كل فرد لتكون في نهايـة المطاف المحرك الوحيـد لأفرادهـا هـذه النتيجـة الأخيـرة إلا إذا كانت الحرية عطاء وسـخاء في وجه الحرية الأخرى، أي أنها ترحب بها في محيطها على أساس الانمحاء معا من أجل خلـق محيـط واحـد. هنـا، وهنا فقـط، تنتفي الغربة، وينتفي القانون في آن واحد لأن الحرية لا تكون في حاجة إليه. "يشـكل المقتضى، يقول سـارتر، إحدى الطريقتين اللتين نتوجه بهما إلى الحرية، والطريقة الأخرى هي الاقتراح. إن وجودنا أمام حرية يتطلـب أن نتعاطـى لهـا أو أن نطلـب منهـا. ومعنى المطالبـة هو أن نطرح غاية، وأن نطـرح كذلـك فـي آن واحـد أنـه لا يمكن لأي ظرف واقعي أن يلعب دور المبرر في عدم تحقيق الغاية (...) سأبين أن الحرية الحقيقية تعطي - بمعنى تقترح - وتعترف بالإبداعـات - بمعنـى تعتـرف بالحريـات عبـر عطاءاتهـا - وتتجلى عبـر بناء العالـم. ولكن القانون في هذه الحالة ينتفي، والحرية الحقة تجعل من نفسها فرصة للحريات الأخرى). إنني أكون في هذا المستوى عبارة عن مقتضى صوري محض ما دام أن المحتوى الملموس لشخصيتي يكون قد انتفى، وما دامت حرية شمولية محضة، أي متطابقة عندي لما هو عليه عند الآخر (...). هذا بالإضافة إلى أن المطلب "عاملني كحرية" هو سـلبي محض ما دام أن كل محتوى ملموس يتحطم مع العالم وأكون بذلك مجرد غاية صورية. ويعني هذا: لا تعتمد على حريتي، ولا تعاملني كوسيلة... إلخ. ولكنه لا يعني أبدا: سـاعدني في عمليتي الملموسـة لأن هذه العملية هي التي تشـكل حريتي. مهما تطلبت الحرية في هذه الحالة من الآخرين فإنها لا تكون من أجـل الصنـع مـن طـرف العمليـة الخلاقة ذاتها. إنها سـلفا بمثابة هـدف ذاتها. تكون المجموعة هنا ثابتة: تكتفي الغاية بأن تؤخذ كغاية (سلبية) من طرف الآخرين"[(1)].

يؤدي هذا التصور للقانون بصاحبه إلى اسـتبعاد فكرة العدالة ذاتها من الحقل السياسـي، مـا دام أن العدالـة تفيـد إعطـاء كل واحـد مـا يمنحـه له القانـون، وما دام

(1) Ibid., pp. 146-48.

أن القانون يقر بلاتساوي الأفراد في الملكية والوضعية. إن اللاتساوي هو القاعدة الأساسية التي يقوم عليها القانون، وذلك لأن "التفاوتات في نظام الملكية مقبولة كلها، إذ يكفي ان تكون هذه الملكيات قد انتقلت بشكل شرعي وتم الحصول عليها طبقا للقوانين. إذا كان من حق كل إنسان أن يملك، فلا يهم ما يملكه"[1]. لا يعني هذا الكلام أن سارتر يرفض فكرة العدالة في حد ذاتها، وأنه يعطي توجها جديدا للفكر السياسي غير التوجه الحديث الذي رفض منذ عصر النهضة إقامة تلازم بين المجالين كما كان عليه الأمر في الفكر السياسي الكلاسيكي. لقد كانت الغاية من الفعل السياسي هي تحقيق العدالة وإرساؤها، ونحن نتذكر دروس أفلاطون وأرسطو في هذا المجال. فبالإضافة إلى تأسيسهما للفعل السياسي على ما هو موضوعي[2] سواء أكان متعاليا أم محايثا (المثال - الجوهر/ الخير الأسمى - الخير الفعلي)، فإنهما يؤكدان معا على ارتباطه بتحقيق العدالة. إن الفضيلة الكبرى التي تدافع عنها الجمهورية، والتي تتبناها السياسة فيما بعد، تتمثل في العدالة. "إن الغاية في كل العلوم والصناعات، يكتب أرسطو، هي الخير؛ والخير الأكبر هو، في أسمى درجة، الغاية السائدة بين جميع الغايات أي المعرفة السياسية؛ والخير في مجال السياسة هو العدالة أي المصلحة العامة"[3]. لا نريد الدخول هنا في التفاصيل لأن هدفنا هو إثارة الموضوع فقط، ونكتفي بالقول إن الفكر السياسي سار في هذا الاتجاه، أي جعل العدالة هي الغاية القصوى للفعل الإنساني. وقد خصص المفكرون جهودهم النظرية للبحث في الطرق المثلى لتحقيق هذه الغاية الأسمى إلى أن جاء مؤسس الفكر السياسي الحديث ماكيافيل الذي عمل على تغيير الموضوع والمنهج معا فربط الأول بالسيادة والثاني بالإنسان والتاريخ. ولقد دأب على طريقه مختلف المفكرين المحدثين والمعاصرين معا. هكذا يتم الحديث في تاريخ الفكر السياسي عن العصر الكلاسيكي وعن العصر الحديث. إذا كان هذا التغيير الذي حصل في موضوع ومنهج

(1) Ibid., p. 148.

(2) الموضوعي بمعنى المستقل عن الذات، ولا يهم هنا إن كان يتمتع بوجود فعلي. فالمثل الأفلاطونية موضوعية لأنها تقع في عالم خارجي منفصل عن الذات، ولا تستمد أي شيء في وجودها من الذات. فالعكس هو الصحيح حيث إن الذات تتوقف في وجودها، إن هي أرادت تحقيق كمالها، على هذا العالم الموضوعي.

(3) Aristote, *La politique*, *Livre III* 12 (1282 b), trad. Marcel Prélot ed. Gouthier, 1980.

الفكر السياسي يبدو بسيطا في الظاهر فهذا لا يمنعه بتاتا من أن يكون في الجوهر عميقا وبالغ الأهمية.

تبقى مطروحة إذن مسألة تصنيف الفكر السارتري فيما يخص قضية العدالة. إنه يرفض ربط الفكر السياسي بالسيادة التي ترتبط بدورها بالقانون كمؤسسة ضرورية لتحقيق هذا الغرض، ويرفض في الوقت ذاته فكرة العدالة لأنها تنطوي على مبدإ تطبيق القانون لإعطاء كل ذي حق حقه، الشيء الذي يؤدي بتطبيقها إلى السقوط في نقيضه، أي اللاعدالة، ما دام أن القانون قائم على الإقرار باللامساواة على مستوى الواقع. ولا يتردد سارتر في ربط العدالة بالقانون ليفقدها المضمون الإيجابي الذي ارتبطت به عبر التاريخ. "ترتبط فكرتا العدالة والإحسان، حسب قوله، ارتباطا وثيقا بالقانون الشخصي المجرد. ذلك لأن العدالة تفيد إعطاء كل فرد ما يستحقه حسب القانون، بالمعنى السابق أي مجرد إمكانيات صورية. ويعني الإحسان، على العكس من ذلك، تعويض التفاوتات [اللاعدالات] (injustices) المادية"[1].

إن هذه الصعوبة التي نواجهها في تصنيف موقف سارتر من العدالة لا يمكن فهمها وتجاوزها إلا بإثارة التوجه العام لفكره، أي التوجه الفوضوي. فانتقاده لمفهوم العدالة لا يقربه في شيء من الأسس الفكرية للفلسفة السياسية الحديثة، كما أنه لا يجعله يندرج في إطار الفكر الفلسفي النقدي. لقد ظل القدماء يميزون دائما بين مجالين في إطار دراستهم للفعل الإنساني. هناك من جهة المجال السياسي، ومن جهة أخرى المجال الأخلاقي. صحيح إن المجال الأول كان يخضع لرؤية أخلاقية ولذلك ارتبطت الغاية السياسية بالفضيلة والعدالة، ولكن طرق تحقيق هذه الغاية في السياسة كانت مرتبطة دائما بمجموعة من المؤسسات، فانشغل بذلك الفلاسفة بالبحث عن المؤسسات أو الهيآت المناسبة لتحقيق الغاية المنشودة. وهذا الإقرار بالمؤسسات كوسيط بين الأفراد للسهر على تجسيم العدالة هو الذي يزعج سارتر. هناك حقيقة اهتمام كبير في الفكر اليوناني - والجمهورية الأفلاطونية تشكل أحسن مثل على ذلك - بالجانب الروحي عند الفرد، وهناك تأكيد على ضرورة تطويره وإعطائه المكانة الأولى بالنسبة للجانب المادي، كوسيلة لا يمكن الاستغناء عنها في تحقيق العدالة. ولكن هذا الاهتمام يأتي في إطار البحث عن الوسائل التي تجعل

(1) Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 149.

الفـرد، فـي نهايـة المطـاف، ينتفي حتى يترك المجال لما هو موضوعي وخارجي أي الوجـود. إن الفـرد، فـي هـذه الحالـة، يعمـق طرق الامتثال، بمعنـى طرق الخضوع، للواقـع الخارجـي. هكـذا يصبـح التنظيـم قائما على إيجاد ما يحد من الحرية، وليس على إبداع ما يسمح لها بالانفتاح.

يبقى القدماء في نظر سارتر، أكثر ابتعادا عن التنظيم الفعلي للحرية في تنظيرهم لها، وذلك ليس لحضور البعد الأخلاقي في تصوراتهم السياسية وإنما لكونهم أقاموا فصلا بين القيمة والإنسـان، ولأنهم أعطوا اسـتقلالية للخير عن الإنسـان، مما أدى إلى صورية الأخلاق التي وصفوها. يعاني الفكر السياسي الحديث من الصورية على مستوى القواعد القانونية التي يسـنها؛ ويعاني الفكر السياسـي القديم من الصورية على مستوى القيم التي يدافع عنها، وعلى رأسها قيمة الخير. والخلاصة التي ينبغي الخـروج بهـا هـي الدمـج بيـن التوجهيـن للعـودة من جديـد إلى الدمـج الكامل بين الأخلاق والسياسة، شريطة الربط بين القيم والإنسان، أي شريطة جعل هذا الأخير أساس القيم وغايتها في الوقت ذاته. لماذا الدمج بين الأخلاق والسياسة؟ الجواب بسيط. تعلم الأولى للفرد أن يكون معطاء، وترشده إلى ذلك، لأن غايتها على العموم هي تلقين ما هو إنساني وما هو عقلي وما هو خير. وتفرض الثانية بدورها جانبا لا يقل أهمية وتعمله الأخلاق على العموم كليا، ألا وهو جانب الواقعية. إن الأخلاق بـدون سياسـة تظـل قيمـا مثلى ومثالية، والسياسـة بدون أخـلاق تظل قواعد جافة لا تخرج عن إطار المصلحة المباشرة. إن الجمع بين السياسة والأخلاق معناه، بالتعبير السـارتري، الجمع بين "المطالبة والعطاء"، وهما عمليتان أساسيتان للحصول على التكامل في الحياة الاجتماعية. هكذا نتتهي مرة أخرى إلى مبدإ يصب في الفوضوية، لأن الهدف من العطاء هو انفتاح الحرية على الحريات الأخرى، حتى لا يكون لها أي مجال للانطواء على ذاتها أو الانعزال عن غيرها، ولكنها تنفتح بالقدر ذاته الذي تطالب به الحرية الأخرى من الانفتاح عليها بدورها، للمسـاهمة في بناء كل واحد ومنسجم. هذا ما يتضح من قول سارتر الآتي: "إن [الإنتاج الفني] عطاء واقتضاء في آن واحـد، ولا يطالـب إلا فـي حـدود كونـه يعطـي. إنه لا يطالب بان تلتحق به حرية خاصة وإنما حرية ملتزمة بمشاعر سخية تحوله. إنه مخالف إذن تماما للقانون، إنه وسـيلة للالتحـاق مباشـرة بحريـة مؤهلـة. على هذا النمط ينبغـي أن تكون العلاقات الإنسـانية إذا أراد النـاس أن يوجـدوا كحريـات بالنسـبة لبعضهـم البعـض: 1 – عبـر

وساطة العمل المنتوج (التقني والاستيتيقي والسياسي على حد سواء)، 2 - والإنتاج من حيث كونه يعتبر دائما عطاء (...) فالمساعدة على صنع المنتوج انطلاقا من عطاء الذات، والاعتراف بالعمل المنتوج المنجز، معناه التواصل في العالم وعبره مع حرية الآخر. فبقدر ما يشكل العالم الوساطة بين الوجود لذاته والأنا، بقدر ما يمثل الوساطة المضطرة بين حريتين تبحث إحداهما عن الأخرى"[1].

ينبغي أن نسجل هنا، بصدد انتقاد سارتر للقانون، نقطتين تبينان، من جهة، الحضور الواضح للفوضوية في فكره، ومن جهة ثانية التطور الذي خضع له هذا الفكر. تخص النقطة الأولى، كما نلاحظ في هذا النص الأخير، تأكيده على العطاء والسخاء اللذين ينبغي أن ينطوي عليهما الفعل الإنساني كشرط لتحقيق الحرية الفعلية. وتتعلق الثانية بالمساواة، إذ من اللازم أن تتجاوز الحرية التنظيم القانوني لتجاوز طابعه التجريدي. فالحرية لا تكون فعلية إلا إذا تحققت على المستوى الواقعي والملموس. ينبغي أن يرتكز التنظيم على الواقع الفعلي للأفراد وليس على واقعهم الصوري. نلمس إذن بكل وضوح شروط الفوضوية، إذ يذهب الفيلسوف إلى الاعتناء بمستويين اثنين نجدهما حاضرين، على العموم، عند كل الفوضويين، بغض النظر عن الاختلافات التي قد تبرز أحيانا في تناولهم لهما. هناك من جهة الاهتمام بالتساوي على المستوى الاقتصادي، وهناك من جهة ثانية التأكيد على الفعل الإنساني في هذا التساوي وفي التنظيم على العموم. لا سبيل للحديث عن النظام انطلاقا من نسق معين وإنما انطلاقا من التفاعل الحاصل بين الحريات، وأساسا انطلاقا من الإرادة الفردية.

نلاحظ فيما يخص النقطة الأولى، المتعلقة بالسخاء، أنها حاضرة في الفكر السارتري ابتداء من دفاتر الأخلاق لتحدث تطورا جليا في فلسفته. يستمر سارتر في ربط الحرية بالنفي ولكنه يؤكد لأول مرة بأن الإنسان في الأصل سخاء. وهذا السخاء هو الذي يسمح له بتجاوز الهدم نحو البناء. ولعل المسألة المهمة التي ينبغي تسجيلها هنا هي كون البناء مشروطا بالسخاء المرتبط بالإنسان كفرد، وليس بالمؤسسات التي تحاول تجاوز الفرد. حيث يقول: "وهكذا فإن الإنسان في الأصل سخاء، وإن ظهوره عبارة عن خلق للعالم. لا يوجد أولا ليخلق فيما بعد (كما يتم

Ibid., p. 149. (1)

تمثيـل اللـه عـادة) وإنمـا هـو خلـق للعالم بموجب وجوده ذاتـه". وينبغي أن نضيف هنا بأن النموذج الذي يقيس عليه سـارتر ما يعتبره خلقا بالنسـبة للإنسـان هو العمل الفنـي، كمـا يشيـر ذلـك النص ما قبـل الأخير، وكما تؤكد نصوص أخرى في الكتاب ذاتـه. "إننـا نجـد هنـا [فـي عملية الخلق] خصائص العمـل الفني ما دام أنه ينبغي أن يتوفـر هـذا بـدوره علـى "مادة تقتضي الحصول على صـورة" مادة تمنح الوجود (إذ بدونها يظل العمل الفني ذاتيا وحلما)" [1].

وإذا كان كتـاب دفاتـر الأخـلاق يحقـق تقدمـا فـي طرح الحل للصراع السـائد بين الحريات، فإن هذا الحل يظل مع ذلك غامضا. إنه يأخذ بالعمل الفني كنموذج لتنظيم العلاقات الإنسانية، ولكنه لا يتحدث عن الشكل الفعلي الذي ستأخذه هذه العلاقات عند تطبيق النموذج، ولا يعطينا أي توضيح عن الخطوات التي ينبغي اتباعها في تحقيق هذا النموذج. يشير سارتر، مباشرة بعد النص السالف الذكر، إلى ضرورة تنظيـم الخلـق الـذي يقـوم به المبدع وسـط الناس وإلى انه سـيعود إلى تناول النقطة فيما بعد[2]، ولكن الكاتب لا يقدم لنا أي شيء عن النموذج ولا عن طريقة تطبيقه. ولعل ما يمكن أن نسـتخلصه من عدم تناول النموذج في كتاب دفاتر الأخلاق هو التأكيـد علـى الفوضويـة كحل للصراع ولضمـان الحرية، وليس الدخول في تفاصيل النمـوذج الفوضـوي الـذي يحلـم به. إن الاسـتعانة بالنموذج الفني في عملية التنظيم معناهـا فـي العمـق غيـاب النمـوذج الذي نجـده عند باقي الفوضويـين الذين عرفهم تاريخ الفكر السياسي.

أمـا فيمـا يتصـل بالنقطـة الثانيـة الخاصـة بالمسـاواة فإنهـا بـرزت بحـدة فـي الكتاب الذي نحن بصدده، أي دفاتر الأخلاق، وكذلك في الشـيطان والإله الطيب (Le diable et le bon dieu)، وبالضبـط فـي إطـار انتقـاد المسـاواة التـي ينص عليها القانون، والمنعوتة بالتجريد من طرف سارتر. إن اعتماده على فكرة المساواة المادية بيـن أفـراد المجتمع، كشـرط أساسـي لضمان تحررهم، يجعله بـدوره يلتحق بالفكر الفوضوي، حيث لا تخفى علينا الأهمية التي يوليها معظم الفوضويين لتساوي الأفراد

(1) Ibid., p. 514.

(2) «هناك في العالم أناس وكائنات حية لا أريد بتاتا أن أبين هنا كيف يمكن لي تنظيم خلقي في إطار خلقهم وإعطائهم إياه. سنعود إلى هذه المسألة» دفاتر الأخلاق، ص 514. التشديد من عند الكاتب.

على المستوى الاقتصادي في المجتمع المنشود. لا يمكن الحديث عن العدالة عند سارتر وعند سائر الفوضويين خارج المساواة المادية. هكذا نجد برودون مثلا يقيم تلازما بين المساواة الاقتصادية والعدالة حيث يقول: "لا يمكن تصور مجتمع قائم على التجارة أو الصناعة أو الفلاحة خارج المساواة. إنها تشكل شرطها الضروري في الوجود: بحيث إن التخلي عن المجتمع وعن العدالة وعن المساواة هو شيء واحد بالنسبة لكل الأشياء المتعلقة بالمجتمع (...). يعتبر الطابع الاجتماعي بمثابة جاذبية للكائنات الحساسة، والعدالة هي هذه الجاذبية نفسها مرفوقة بالتفكير والمعرفة. ولكن في ظل أي فكرة عامة، وفي ظل أي مقولة للفهم ندرك العدالة؟ في ظل مقولة المقادير المتساوية. ومن هنا جاء التعريف القديم للعدالة: العدالة العادلة (Justice égale) والعدالة غير العادلة Justice inégale). ما معنى إذن ممارسة العدالة؟ إنها منح قسط متساو للثروات لكل فرد في إطار شرط متساو للعمل"[1].

يبقى أن نضيف أن سارتر يسير هنا على النهج ذاته الذي تحدثنا عنه أعلاه فيما يخص النموذج. إذ لا يخصص أي تحليل للمساواة التي ينادي بها، ولا يعطينا أي نموذج لها. هل ينبغي أن تهم المساواة شروط العمل أم شروط الإنتاج أم تقسيم الثروات؟ إنها أسئلة غائبة في كتاب دفاتر الأخلاق، كما أنها غائبة أيضا في الشيطان والإله الطيب وفي نقد العقل الجدلي بجزأيه. والأكثر من هذا فإن هذا الأخير لا يثير مسألة العدالة ولا مسألة المساواة، حتى وإن كان يتحدث عن موضوع في علاقة مباشرة بها ألا وهو التوفن (La rareté). والتفسير الوحيد الذي يمكن أن نقدمه لهذا الغياب لا يخرج في نظرنا عن طبيعة الفوضوية التي يدافع عنها، والتي تجعل المساواة في الحقيقة تكون نتيجة تنظيم معين لا شرطا له. إن تحقيق التوحد بين الأفراد المنتمين إلى المجتمع الواحد يفرض عليهم بالضرورة أن يكونوا متساوين في الشروط والمكتسبات معا. هكذا سيكون معنى المساواة عند سارتر هو غياب كل أنواع الامتياز الاقتصادي والسياسي والاجتماعي. ولهذا لا ينبغي التركيز على توزيع الثروات فحسب في سبيل الحصول على أحسن تنظيم للحريات، وإنما سيكون من اللازم كذلك القضاء على ثبات المواقع داخل المجتمع وداخل التسيير. إن احتلال فرد معين لمكان معين من أجل تحمل مسؤولية ثابتة يؤدي لا محالة إلى الانفراد

(1) Proudhon, *Qu'est ce que la propriété*, Flammarion 1966, pp. 264–65.

بامتياز معين، ومن ثمة فتح المجال للامساواة وأخيرا للاستغلال والاستلاب.

ولا يمكن أن يؤدي الانطلاق من هذا المنظور إلا إلى رفض التنظيم المجتمعي المستند على القوانين. ولن يكون الرفض هنا بالشكل الذي نجده عند ماركس على المستوى النظري، أو عند بعض الماركسيين الذين تحملوا مسؤولية التنظيم على المستوى العملي. لن ندخل في ذكر التفاصيل بصدد ماركس والماركسيين، وإنما نكتفي بالإشارة إلى كون النقد الماركسي يركز بالأساس على فضح الإيديولوجيا التي ينطوي عليها الفكر القانوني ما دام أنه يخدم في العمق مصالح طبقة معينة دون سواها. يكفي إذن أن يضع المجتمع حدا للنظام الطبقي حتى يتخلص من مسألة القانون. ونحن نلاحظ على مستوى الواقع أن الأمر لا يطرح بهذه السهولة، إذ أن المجتمعات الاشتراكية لم تتمكن أبدا من الاستغناء عن القانون كوسيلة لفرض النظام المبتغى داخل المجتمع، وذلك في بداية تأسيس المجتمع الاشتراكي، وكذلك بعد إرسائه. إذ نجد المبادئ الأولية للقانون الجنائي الصادر عن مفوضية الشعب للعدالة سنة 1919 ينص بكل وضوح على ضرورة الإبقاء على القانون من أجل التصدي للخروقات التي قد تمس بالسير المادي للمجتمع. "ينبغي أن تقيم البروليتاريا في سبيل اقتصاد قواها وتركيز أعمالها وخلق انسجام بينها، قواعد لقمع أعدائها الطبقيين كما ينبغي أن تتعلم السيطرة عليهم. ويجب أن يرتبط هذا أساسا بالقانون الجنائي الذي يصب هدفه في الصراع ضد مكسري الشروط الجديدة للحياة الجماعية خلال المرحلة الانتقالية لدكتاتورية البروليتاريا. ولن تضع هذه الأخيرة نهاية للدولة كعضو للإكراه، وللقانون كوظيفة للدولة، إلا مع الضوضاء الأخيرة لانهيار البورجوازية والطبقات الوسطى، ومع تحقيق النظام الاجتماعي الشيوعي"[1].

لكن مثل هذا التوجه سيعرف تغييرا فيما بعد، مع بروز مشاكل متعددة داخل المجتمع الاشتراكي السوفياتي. وقد ظهر صراع واضح بين المنظرين في هذا المجال ليعود البعض، بعد تبنيه للأطروحة الماركسية الكلاسيكية، إلى الإفصاح عن عدم تمكن المجتمع، بما في ذلك المجتمع الاشتراكي، من الاستغناء عن القانون لفرض النظام. فهذا فيشينسكي Vychinisky، الذي يربط اندثار القانون والدولة بانتصار الشيوعية في العالم، يعود فيما بعد ليؤكد على ضرورة القانون داخل المجتمع الاشتراكي،

(1) Berman. J. cité par Eugène Kamenka, *Les fondements éthiques du marxisme*, ed. Payot, 1973, p. 228.

وليبين بذلك عن انتقاده لكل التصور الماركسي للمسألة حيث يقول: "إن الخطأ الرئيسي لستوشكا (Stuchka) في هذا المجال هو اختزاله للقانون المدني السوفياتي في دائرة الإنتاج والتبادل. ماذا سنفعل إذن بالجزء القانوني المنظم للزواج والعلاقات العائلية؟ أم أنه ينبغي تنظيمها من وجهة نظر "التخطيط الاشتراكي"[1] (...). يغرق هؤلاء السادة في وحل المادية الاقتصادية باختزالهم للقانون فيما هو اقتصادي، كما يفعل ستوشكا، وبتأكيدهم على أن القانون يتطابق مع علاقات الإنتاج (...) يقوم ستوشكا وأتباعه بتذويب القانون من حيث كونه مقولة اجتماعية ذات خصوصية، ويغمرونه فيما هو اقتصادي، وينزعون منه دوره الإيجابي والإبداعي"[2].

لقد عرف سارتر المشاكل التي طرحت في وجه المجتمع الاشتراكي من حيث التنظيم القانوني، ولهذا فإنه لا يدخل في النقاش الخاص بالمرحلة التي ينبغي الاحتفاظ فيها بالقانون والمرحلة التي ينبغي تجاوز القانون فيها كليا. وتوضح لنا كتابات سارتر وبشكل صريح، كما هو الشأن في دفاتر الأخلاق والشيطان والإله الطيب ونقد العقل الجدلي، رفضه للقانون كلية. والأكثر من ذلك فإن سارتر يذهب بعيدا في هذا المجال حيث يربط القانون في البداية باللامساواة كما لاحظنا أعلاه ولكنه سرعان ما يربطه، كما يفعل شترنر مثلا[3]، بالقوة لينتهي إلى ربطه بالعنف. يمكن القول إن سارتر يلتقي بالماركسيين في النقطة الأولى، أي حينما يرى في القانون تبريرا للامساواة المادية، ولكنه يبتعد عنهم بمجرد ما يعتبره تبريرا للقوة،

(1) يستعمل الكاتب هنا «التخطيط الاشتراكي»، لأن هذا الأخير كان مع بداية عهد ستالين بديلا عن القانون، لأن التخطيط يضع حدا للاستغلال والملكية الخاصة، الشيء الذي تترتب عنه مجموعة من النتائج على مستوى التنظيم وفي مقدمتها تقلص الجريمة وظهور طرق جديدة للتصدي لما يمكن أن يقترف من الجرائم. إن المجتمع القائم على مبدإ الجماعة في مختلف مجالات الحياة تغيب فيه الجريمة إلى حد كبير، حسب التصور الماركسي. كما أنه يبدع طرق احتوائها في حالة ظهورها دون اللجوء إلى القانون بالشكل الذي نجده في المجتمع الطبقي أو القائم على المبدإ الفردي.

(2) Cité par Engène Kamenka; *Les fondements éthiques du marxiste*, p. 234.

(3) يخصص شترنز مجموعة من الصفحات في كتابه الفريد وخاصيته لنقد القانون، وبالضبط لما ينطوي عليه من طعن في الحرية الفردية. يخضع القانون في نظره لمنطق القوي، ولا يسمح إلا بما يسمح به القوي لمن هو أقوى منه، وبما لن يمس بقوته. انظر *L'unique et sa propriété* من ص 145-158.

وتبريـرا للعنـف. قـد يقـال إن الماركسـيين بدورهـم يتبنون هذه الفكـرة، أو يمكن أن يتبنوها، ما داموا يعتبرون القانون في خدمة الطبقة السائدة، أي الطبقة القوية، وأن هذه الأخيرة قد تعمل كل ما في وسـعها من أجل الحفاظ على قوتها، بل على تطورها. يبقى مع ذلك أن التصور السارتري للقانون يختلف عما نجده عند الماركسيين رغم نقـط الالتقـاء التـي نقـع عليهـا. وتكمـن أهمية دفاتر الأخلاق، فـي نظرنا، في طرحها لما يمكن الاصطلاح عليه بالأساس الأنطولوجي للقانون. فحينما يذهب سارتر إلى الربط بين القانون والقوة، ثم بين القانون والعنف، فإنه يهدف في الحقيقة إلى إيجاد أساس أنطولوجي للقانون، بدل الاكتفاء بالأساس الاقتصادي كما يفعل الماركسيون.

لقـد عودنـا المفكـرون المهتمـون بالأنطولوجيـا في تأسـس القانـون على كون هـذا الأخيـر يفصـل بيـن مرحلتين عند الكائن الإنسـاني: المرحلة الطبيعية والمرحلة المدنيـة. وإذا كان إرسـاء القانـون هـو الـذي يسـمح بالانتقال مـن مرحلة إلى أخرى فإنه سيكون بذلك إيجابيا ومصدرا للاسـتقرار والتحرر. ولعل مثل هذا التصور هو الذي يرفضه سـارتر، لأن إرسـاء القانون في نظره وسـط مجتمع معين لا يمكن أن يكون علامة للتحرر. إنه على العكس من ذلك علامة لسـيادة المرحلة التي يسـميها سارتر، كما رأينا ذلك سابقا، المرحلة ما قبل تغيير الموقف (avant la conversion)، أي مرحلة الاسـتلاب، لأن الحرية ما زالت لم تغير موقفها الأنطولوجي الأول من الآخـر. تكـون الحريـة هنـا ما زالت تعمـل على إماتة إمكانيات الآخر، ولم تنتبه بعد إلى أهمية التوحد. ينبغي ألا ننسى بأن سارتر يريد تأسيس الفوضوية أنطولوجيا لأن الفوضوييـن، فـي نظـره، يظلـون ضعافـا فيما يخص هذا المسـتوى. والدور الحقيقي للفلسفة هو التمكن من التأسيس على المستوى الأنطولوجي، وليس على المستويين الأنتروبولوجي والاقتصادي وحدهما. هكذا ستكون مهمة الفيلسوف هي تبيان كون المرحلة المدنية التي ينظر لها فلاسفة الذاتية لا تضمن للذات حريتها، وأنها لا تقطع فعلا مع المسـتوى الأنطولوجي. إذا كانت القوة والعنف سـمتين أساسـيتين للحالة الطبيعيـة، فإنهمـا يظلان في نظر سـارتر مسـتمرين في المرحلـة المدنية. وما القانون إلا وسيلة لتغطية استمرارية المرحلة الأولى، وليس لنهايتها.

هذا ما نستخلصه من القول الآتي لساتر: إذا كانت [البروليتاريا] منتصرة فإنها سـتقيم قانونا آخر، أو بالضبط، فإن الوضعية سـتتغير بشـكل أوتوماتيكي إلى وضعية للقانون، لأن الإنسان قانوني بالماهية، بمعنى أنه ليس قوة فقط وإنما هو حرية، وما

ينجزه بفضل القوة ينبغي التمكن من أخذه أيضا كتعبير عن الحرية. يشبه الإنسان الذي يضع القانون ذلك (البهلواني أو الطفل) الذي يرفع أصبعه بعد تغلبه على صديقه ويقول عندما يريد هذا الأخير بدوره التغلب عليه: "كفى لنوقف اللعبة"[1]. يصعب على الإنسان المتشبع بالثقافة الحديثة تقبل كون الإنسان قانونيا بالماهية، أي بالطبع. فمعنى هذا أن أي مجتمع يعرف القانون سواء أكان ما يزال في أبسط مستويات الحياة البدائية أو على العكس قد قطع أشواطا متعددة في المدنية. ونحن نعرف أن التحليل المنطقي يجعل الإنسان دائما يربط بين سيادة القانون والمدنية، بل مع أرقى مستويات الحضارة. يبقى أن فهم قول سارتر يستدعي استحضار ما قلناه أعلاه، أي ربط القانون بالقوة والعنف. فالإنسان قانوني بالطبع معناه أنه يخضع لمنطق القوة، وان الغلبة للأقوى. وبهذا يمكن إدراج ما يسمى بالحالة الطبيعية للإنسان، أو حالته الحيوانية، في إطار القانون لأنها تمثل منطق القوة بامتياز. أما الحالة المدينة فإنها تلتقي مع المرحلة الأولى لكونها تعترف بتبنيها لمنطق القانون، إذن، لمنطق القوة. هناك فرق واضح بطبيعة الحال بين المرحلتين حسب سارتر، لأن الثانية تحاول أن تجعل القانون ستارا للقوة، ولكن الكشف عن هذا الستار سرعان ما يؤدي بالمسؤولين عن القانون، وبواضعي القانون، إلى إحداث تغيير داخل قوتهم حيث تتحول بسهولة إلى عنف. «إن القانون، يقول سارتر، هو إشراط الأقوى لمن يستعبده بأن يعامله كشخص. إن علاقة القانون بالقوة واضحة. لن يوجد هناك قانون إذا لم تكن هناك وضعية قوة. لن يكون هناك قانون لأن القانون في حالة افتراض مجتمع متجانس ومتساو سينتفي. لا يظهر أبدا إلا في الحالة التي يتم فيها الاعتراض عليه، إذن في مرحلة اللاعدالة. ولكنه شيء آخر غير القوة لأنه عبارة عن تبرير لها. فيما بعد يفرض المنتصر شكلا خاصا من الوظائف، ويمكنه أن يتوقف إلى هذه الحدود. ولكنه يريد أن يتم الاعتراف به. لا يطيق أن يكون انتصاره مجرد حدث، وإنما يريده مبررا. إنه يعترف إذن كي يتمكن من المطالبة. إنه يعترف حتى يتم الاعتراف به. غير أن ما يعترف به ليس هو الحرية الملموسة.، وإنما هو الحرية المجردة. إنه يعترف في الوقت ذاته بوضعية المنهزم كوضعية قانون حتى يعترف المنهزم بوضعية المنتصر. إنه يعترف مثلا بملكية المنهزم ويضفي عليها الشرعية

(1) Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983, p. 151.

لأنها هزيلة، كي يعترف المنهزم بملكية المنتصر التي هي ضخمة. ينشأ القانون دائما انطلاقا من الوضع القائم الذي يتم الحزم من اجل ألا يتغير. بمعنى أن المنتصر لا يتوقف بتاتا عن منع المنهزم بواسطة القوة من اللجوء إلى العنف: إنه يطالبه، من حيث كونه حرية مجردة، بالالتزام الأخلاقي وبعدم اللجوء إلى العنف بشكل قطعي. انتهى الأمر: يتمتع المضطهد بالمقدار ذاته الذي يتمتع به المنتصر من الحقوق (...). هكذا فإن القانون هو رفض مطلق للعنف، رفض لا يخدم سوى المضطهد، لأن العنف الذي ترتب عنه القانون، سابق على تأسيس القانون ولأن اللاتساوي الملموس يظل كليا خارج دائرة القانون"[1].

ما معنى كون القانون يفرض أمر الواقع؟ إنه يفرض على الحرية أن تستجيب لوضع معين، أي أن تعطي الأهمية للوجود على العدم. لا يمكن لحرية المغلوب أن تطالب بإلغاء القانون، أو بإلغاء وضعية ينص عليها القانون حتى وإن كانت في غير صالحها. وإن أدى بها الأمر إلى ممارسة ذاتها كحرية فإنها غالبا ما تعطي الانطلاقة للعنف، إما من جهتها وإما من جهة الحرية المنتصرة. إن العنف الذي يظهر داخل الوضعية القانونية هو عنف مفروض على الحرية، سواء أمارسته أو تلقته، ولا يرقى أبدا إلى مستوى القبول. إذ هناك عنف آخر من نوع آخر، حسب سارتر، تتقبله الحرية وهو العنف الذي يمكن أن يصدر، كما سنرى فيما بعد، في إطار وضعية يسودها التآخي والمساواة الفعلية. ولعل المهم في انتقاد سارتر للوضعية القانونية هو الاعتراف الذي يحصل بين الحريات. إن المنتصر يعترف بالمنهزم كمنهزم، والمنهزم يعترف بالمنتصر كمنتصر، بمعنى أن الحرية تعترف بالحرة الأخرى كآخر، ولا تعترف بها أبدا كذات واحدة. صحيح إن المدافعين عن القانون، كأساس في التنظيم المجتمعي، يدافعون في الوقت ذاته، بل ربما جعلوا من ذلك منطلقا لهم، على الإنسان كإنسان أي على هوية للكائن الإنساني. لكن الفكرة تظل مجردة لأن الهوية الحقة هي الهوية التي تنتفي فيها الغيرية كليا. نقول الغيرية ولا نقول الاختلاف لأن هذا المفهوم الأخير في الحقيقة لا وجود له في فلسفة سارتر، حتى وإن ظل يفكر دائما في إطار فلسفة الجدل. وما يعطي لفلسفته أصالتها هو بالضبط كونها في كليتها فلسفة الهوية والغيرية، وليس فلسفة الهوية والاختلاف. كما أن تأكيده على الغيرية كجحيم وكخطيئة، ثم ارتباطه

(1) Ibid., p. 150.

بضرورة التخلص منها كليا، هو الذي يجعل منها فكرا يصنف في إطار الفوضوية.

إذا كانت الحرية تعترف بالحرية الأخرى كآخر فإنها ستتعامل معها كموضوع ولن ترقى أبدا إلى التعامل معها كذات. إنها تعترف بها حقيقة كحرية، ولكنها تسعى في تعاملها معها إلى تسخيرها من أجل مشاريعها الخاصة. إنها تبحث إذن على استبعاد الحرية الأخرى كحرية. "هكذا يسير تطور القانون من الملموس إلى المجرد، ولكن معناه يظل واحدا: يكون القانون في البداية ملموسا لأنه يتوجه إلى مجموعات من الأفراد ليطالبها بالاعتراف بالوضعية ذاتها، أي بالأمر الواقع (القانون الإلهي والقانون النازي... إلخ). هناك في هذا الأمر الواقع استبعاد أصناف ملموسة من الأشخاص يكونون إذن عبيدا للقانون (يهود، عبيد، مستعمرون... إلخ). تكمن الصعوبة هنا في التناقض: إذا كنا نطالب الأشخاص المستعبدين بالاعتراف بعبوديتهم فإننا نعاملهم كحريات، ولكن الاستعباد يكمن بالضبط في معاملتهم كمواضيع"[1]. إذا كان دور القانون هو الإبقاء على استعباد الحرية، والتعامل معها كموضوع، فمعنى ذلك أنه يبقي على ما يسميه سارتر "بالشروط الوجودية للقمع"، فيظل الفعل الإنساني، بعبارة أخرى، في إطار القانون خاضعا للبنيات المباشرة التي تناولناها سابقا، والتي رأينا أنها لا تؤدي بالفرد سوى إلى الاستلاب.

لا أمل إذن في تحرير الحرية بواسطة القانون، لأنه يعمق القمع القائم على الاقتصاد وحده، وإنما يبرر القمع الذي تفرضه البنيات الأنطولوجية. وإذا كنا نقيم علاقة بين القانون والأنطولوجيا في فلسفة سارتر فذلك لأننا نلاحظ حضور ما يسميه بالشروط الأنطولوجية للقمع في العلاقات الاجتماعية القائمة على القانون. ولتوضيح هذه الشروط نورد النص التالي الذي يحددها فيه هو ذاته: "إننا الآن في مستوى تحديد الشروط الوجودية (existentielles) للاضطهاد. ما زال الأمر لا يتعلق بالاضطهاد الاقتصادي والاجتماعي وإنما بالشروط الأنطولوجية للاضطهاد. وعددها خمسة:

1 – يأتي الاضطهاد من الحرية. ينبغي أن يكون المضطهد حرا والمضطهد حرا.

2 – يترتب الاضطهاد داخل العلاقة الأنطولوجية للحريات فيما بينها.

3 – لا يمكن للاضطهاد أن يلحق بالحرية إلا عبر حرية أخرى، فوحدها الحرية يمكنها

---

(1) Ibid., p. 153.

أن تحد حرية أخرى.

4 - يفيد الاضطهاد أن العبد والطاغية معا لا يعترفان في العمق بحريتها الخاصة. لا نضطهد إلا إذا كنا نضطهد أنفسنا. يكون المضطهد مضطهدا من طرف المضطهد ومن طرف ذاته. إذا اعترفت بحريتي كليا فإنني أعترف أيضا بحرية الآخرين.

5 - هناك تواطؤ بين المضطهد والمضطهد»[1].

يعترف القانون بحرية الأفراد المكونين للمجتمع وبتساويهم في هذا الأمر، وبذلك يعترف بتعدد الحريات. هكذا يستوفي القانون إذن الشرطين الأولين اللذين يتحدث عنهما سارتر في إطار الاضطهاد على المستوى الأنطولوجي. وبما أن القانون ينص دائما على كون الحرية الفردية تظل مضمونة وبريئة ما لم تمس الحرية الأخرى فإنه يقر بذلك بأن الحرية لا يمكن أن تحد إلا من طرف حرية أخرى، بمعنى أن ما تجده في الحرية الأخرى هو حدودها وليس انفتاحها. وبهذا فإن الحريات، سواء أكانت مضطهدة أو مضطهدة، لا تعترف في العمق بحريتها. إنها تؤمن بالحدود وتؤكد عليها بدل البحث عن إزالتها من أجل تداخل فيما بينها لخلق وحدة تنتفي فيها الغيرية كليا، ومن هنا يأتي التواطؤ الذي يتحدث عنه سارتر. هكذا نلاحظ أن الشروط الخمسة في نهاية المطاف تظل حاضرة كلها في إطار القانون. إنه يجعل منها أسسه للتقعيد.

نود الإشارة، قبل الانتهاء من هذا الفصل الخاص بالقانون، إلى أن سارتر يتناول هذا الأخير انطلاقا من زاوية أخلاقية، وفي إطار خارج عن القانون، ليربط بينه وبين العنف. ويتضح من خلال الأمثلة التي يقدمها للبرهنة على العنف الذي ينطوي عليه القانون أنه يبحث في الحقيقة خارج القانون وليس داخل القانون. فلعل أول ما ينص عليه القانون هو تأطير العلاقات الإنسانية داخل المجتمع الواحد، وفي إطار الوضعية العادية لهذا المجتمع. لقد وجد المنظرون في مجال القانون صعوبة للتنظير للعلاقات الإنسانية في شموليتها، أي خارج المجتمع الواحد أو الوطن الواحد، وما زالت الصعوبة قائمة إلى حد الآن رغم التطور الذي عرفته الإنسانية على المستويين الفكري والمادي معا. ولعل ما يفسر موقف سارتر هذا هو طبعا توجهه الفوضوي، لأن الزاوية التي يحكم منها هي إنسانية أو لا إنسانية علاقة معينة، وليس طابعها

(1) Ibid., p. 338, c'est l'auteur qui souligne.

القانوني أو اللاقانوني. وتكون النتيجة في حالة حصول الطابع اللاإنساني لممارسة ما هي بالضرورة لا إنسانية القانون، لأنها حصلت في إطار القانون، وربما اقترفت من طرف المدافعين عن القانون، إن لم نقل المسؤولين عن القانون.

ما هي الأمثلة التي يوردها سارتر للربط بين سيادة القانون وسيادة العنف؟ يذكر اغتصاب الجنود للنساء العدوات وللمدنيين وكذلك ضرب العنصريين لليهود، وتنكيل السود من طرف الأمريكيين. إنها أمثلة تخرج كلها في الحقيقة عن الإطار القانوني. وإذا حاولنا فهم ربط سارتر لها بالقانون، ومن ثمة ربطه بين العنف والقانون، فإننا سنضطر إلى القول إن المجتمع الذي تظهر فيه مثل الممارسات السلبية السالفة الذكر لا يتوفر في نظامه على ما يضع نهاية لكل ممارسة لا إنسانية، وذلك لأنه يتوقف في تنظيمه عند حدود القانون، أي عند حدود الإبقاء على تعددية الحريات والغيرية. وهذا كاف في نظر سارتر لسيادة العنف في المجتمع. «هكذا يشكل العنف المحض والقانون المحض، يقول سارتر، شيئا واحدا. إذا كنت قويا بحكم حقي فإنني أرفض النقاش والتحالف، ألجأ إلى القوة (...)، لا آخذ أي مبرر بعين الاعتبار، وأحطم الأمر الواقع. لا يمكن للعنف أبدا أن يكون شيئا آخر غير الحق الذي يفرض نفسه ضد كل الأشكال والتنظيمات التي يعرفها الكون حيث يغتصب الجنود النساء العدوات والمدنيين، ويضرب العنصريون اليهود الخبثاء، وينكل المعقدون بالسود الماجشين والمجرمين. كل عنف هو استرجاع للقانون، والعكس أيضا صحيح؛ وكل قانون مدعم بشكل متصلب فإنه يعد في ذاته جنينا للعنف (...). لم يكن هناك أبدا عنف فوق الأرض لم يكن عبارة عن استجابة لتأكيد قانون معين، وحتى لو كان ممكنا ألا يكون العنف في ظهوره الأصلي قانونا فإنه كان يتأسس مع بروزه كقانون»[1].

يبقى أن السؤال المطروح هنا هو الآتي: لماذا يصر سارتر على الربط بين القانون والعنف؟ إن الجواب كما سنرى فيما بعد بسيط جدا. فهناك من جهة رغبة سارتر في إزالة الطابع الإنساني والإطلاقي على القانون. ونحن نعلم أن المنظرين المدافعين عن القانون، كمؤسسة لا بديل عنها لحماية المواطن من مختلف أشكال الشر، يعتبرونه بالضبط الوسيلة المثلى لتحقيق إنسانية الإنسان. والتاريخ يقر بأن مفهومي الإنسان والإنسانية ذاتيهما مرتبطان بالتطور الذي تحقق

---

(1) Ibid., p. 185، التشديد من عند الكاتب.

في مجال القانون. وإذا كان هذا الأخير يضمن للإنسان إنسانيته، وفي استطاعته أن يتحقق في كل مجتمع، فإنه سيتمتع بذلك بالطابع الإطلاقي. أما إذا تمكنا من البرهنة على انطواء القانون على العنف فمعنى ذلك أن مصداقيته تنتهي، إذ لا مجال للحديث عن الحرية وعن الإنسانية داخل تنظيم يمارس فيه العنف على الحرية من الخارج. وهناك من جهة ثانية إرادة الفيلسوف في التأكيد على ضرورة ممارسة العنف للتخلص من التنظيم القائم على القانون. بمعنى آخر، هناك محاولة تبرير العنف المضاد (Le contre-violence). ولا يمكن التخلص من الوضعية القانونية إلا بواسطة العنف، لأنها في عمقها عنيفة. لن يتردد ممثلوها في استعمال أبشع صور العنف في وجه من أراد تأسيس وضعية إنسانية حقة، وضعية قائمة على أساس غير القانون.

نكتفي هنا بهذه الإشارة لأننا سنعود إليها بتفصيل فيما بعد، ونضيف فقط أن دفاتر الأخلاق هي الكتاب الوحيد الذي يتناول فيه سارتر موضوع القانون بشكل مباشر. صحيح إن نقد العقل الجدلي يتضمن بدوره انتقادا للقانون، ولكن تناوله يظل مع ذلك غير مباشر، حيث يتحدث فيه عن طرق التنظيم التي ينبغي أن تحل محل القانون، وبذلك يمكن اعتباره تكملة لما جاء في دفاتر الأخلاق، خاصة وأن هذا الأخير يغفل كليا الحديث عما يمكن أن يقوم مقام القانون. إنه يكتفي بالحديث عن ضرورة التغيير وضرورة الثورة المستمرة دون إعطاء أية تفاصيل عن طريقة تنظيم المجتمع المنشود.

هناك كتاب ثالث يحتل المرتبة الوسطى بين الكتابين السالفي الذكر لأنه يعطينا الأسباب التي تجعل القانون لا يرقى إلى المستوى الذي تقتضيه العلاقات الإنسانية لتحقيق التحرر، كما يتناول أيضا بعض الشروط التي ينبغي أن تحصل في إطار المجتمع الجديد لضمان الحرية الحقة للفرد. والكتاب المعني هنا هو الشيطان والإله الطيب. وسنتركه بدوره للباب الثالث، لأنه عبارة عن خلاصة لدفاتر الأخلاق وعن تمهيد لنقد العقل الجدلي حيث بدأ الفيلسوف يبلور مفهوم المؤسسة ليجعله مقياسا للتفرقة بين الاستلاب والتحرر. وإذا كان هناك رفض واضح للقانون في نقد العقل الجدلي فذلك لأنه يدخل في إطار المؤسسة، والمؤسسة لا يمكن أن تؤدي إلا إلى الاستلاب.

نقد الدولة

ننتقل الآن إلى الموضوع المفضل لدى الفوضويين لكونه يجسم، في نظرهم، كل ما يسند على العموم إلى المؤسسة من تحجير للممارسة وقمع للحرية وضرب للفردية وفرض للإرادة الفوقية ونشر للاستغلال والاستلاب، ونقصد مؤسسة الدولة. تسمح هذه الأخيرة لنفسها أكثر من أي مؤسسة أخرى بالتدخل، وحتى بشكل مباشر، في حياة الأفراد المنضوين تحت سيطرتها. إنها تأتي في مقدمة المؤسسات المنافية للحرية. إنها المؤسسة التي حاول المحدثون منحها الاحترام والتمجيد إلى درجة التقديس أحيانا.

سنرى بهذا الصدد أن سارتر يقدم لنا، مرة أخرى، ما فيه الكفاية من العناصر لتصنيفه في إطار الفوضوية. إنه يلتقي في نظرته إلى الدولة بشترنر وبرودون وبكونين وباقي المفكرين الفوضويين. نسجل حقيقة أن الصفحات التي يخصها لتحليل الدولة تظل قليلة بالمقارنة مع عدد الصفحات المكونة لـ نقد العقل الجدلي. ولكنها تتناول مع ذلك العناصر الكافية التي تسمح بتصنيف صاحبها في إطار الفوضوية. ونحن مضطرون هنا إلى رفع لبس قد لا ينتبه إليه القارئ العادي لسارتر وأحيانا حتى القارئ المعتاد على نصوصه. يتم انتقاد سارتر للدولة داخل قراءته للماركسية، الشيء الذي يجعل كثيرا من النقاد يصنفون تصوره لها انطلاقا من تصنيفه للقراءة الماركسية، أو أن عدم انتباههم إلى تصوره للدولة يجعلهم يتسرعون في الحكم على قراءته للماركسية، ومن ثمة يخطئون في تصنيفها. إننا نؤكد مرة أخرى أن القراءة السارترية للماركسية قراءة فوضوية وليست أبدا قراءة ليبرالية(une lecture libertaire). فتأكيدها على الفرد لا يقربها بأي شكل من الأشكال من النظرة الليبرالية. لقد وضحنا هذه الفكرة في المقدمة بما فيه الكفاية، ونحن نثيرها هنا بالدرجة الأولى من اجل التذكير، ومن أجل تحديد تصوره للدولة، خاصة وان تحليله لهذه الأخيرة يتم في أسلوب ماركسي، وأحيانا انطلاقا من مراجع ماركسية. سنحاول على أي إبراز النقاط التي يثيرها سارتر في انتقاده للدولة، والتي تجعل منه مفكرا فوضويا يضع نفسه في الخط الذي رسمه شترنر وبرودون وباكونين... إلخ.

يمكن تقسيم تناوله للدولة إلى شطرين: شطر أول يهتم فيه بالدولة انطلاقا من تأثير الحاكم على ما يسميه بالكائنات الجماعية (les collectifs)، الشيء الذي يسمح

لـه بتطويـر الأفـكار الآتية: الطابع الطبقـي للدولة، وطابعها الإيجابي الذي تتولد عنه استقلاليتها، ثم التوجيه للممارسة السلسلية أو ما يصطلح عليه بالإشراط الخارجي.' وشـطر ثانـي يعـرض فيـه فعـل السلسـلة وتأثيرهـا على الحاكم. ولعـل ما يجمع بين الشـطرين هو منحى الكاتب إلى البرهنة على التلازم القائم بين الدولة والاسـتلاب، ومـن ثمـة بيـن الدولـة والاسـتغلال والقمـع والعنف إلى غير مـا هنالك من الظواهر المتنافية مع الحرية والقيم الإنسانية المثلى.

يحيـل سـارتر، لإثـارة الطابـع الطبقـي للدولة، على نـص لماركس مأخوذ من (العائلـة المقدسـة) يقـول فيـه هـذا الأخير: "إن الفكر السياسـي الخرافي هو وحده الـذي يتصـور فـي عصرنـا الحاضـر أن البرجوازية تسـتمد وجودها مـن الدولة. في حيـن إن الدولـة، علـى العكـس، هـي التي تسـتمد وجودها مـن البرجوازية"[1]. غير أن ناقد العقل الجدلي لا يهمه ربط الدولة بطبقة معينة أكثر مما تهمه البرهنة على طابعهـا العملـي. ولهـذا فـإن إثـارة المسـألة الطبقية جاءت بالدرجـة الأولى للبرهنة على وجود مهمة تقوم بها الدولة بالإضافة إلى دفاعها عن مصالح الطبقة السائدة، مهمة لم تعرها الماركسـية في نظره أي اهتمام، وهي التكفل أيضا بدور الوسـاطة بيـن الطبقتيـن. صحيـح إن الانحيـاز إلى الطبقة المسـيطرة مسـألة لم تعد في حاجة إلى النقاش ولا إلى البرهنة، ولقد قدم ماركس والماركسيون بصددها ما فيه الكفاية مـن التحليـل. غيـر أن التوقـف عند هذه الحـدود يفيد طغيان الطابع الاختزالي على النظـرة التـي تتوخـى الكشـف عن الجزئيات لإقصـاء كل لبس وتضليل. إن المتأمل في وجود الدولة يلاحظ بكل سـهولة أن دورها الحقيقي هو التوسـط بين الطبقتين المتصارعتيـن للتخفيـف مـن حـدة التوتـر ولجعل مصلحة الطبقة المسـيطرة تتحقق خارج الاصطدام المباشر؛ بمعنى آخر إنها تحاول تحويل الصراع الطبقي إلى سلم اجتماعي لضمان مصالح الطبقة السائدة. "لا يمكن لتشكل الدولة، حسب قوله، من حيث هي مؤسسة دائمة، وضغط ممارس من طرف مجموعة على كل الممارسات السلسلية، أن يحصل إلا عبر جدلية معقدة للمجموعات والسلسلات داخل الطبقة المسيطرة. يمكن لتنظيم ثوري أن يتمتع بالسيادة، ولكن الدولة تتشكل كوساطة بين الصراعات الداخلية للطبقة السائدة، لكون تلك الصراعات يمكنها أن تلحق ضعفا

(1) Marx, *La sainte famille*, trad. Erna Cogniot, ed. Sociales, 1972, p. 216; cité par Sartre in *Critique de la raison dialectique*, T. 1, p. 611.

بهذه الطبقة ذاتها في مواجهتها للطبقات المضطهدة. إنها تجسم وتحقق المصلحة العامة للطبقات السائدة خارج تعارضات المصالح الفردية وصراعاتها"[1]. نلاحظ حسب هذا النص أن الدولة لا تقوم بدور تمثيلي فحسب، وإنما تسهر أيضا، باعتبارها مجموعة حية ونشطة، على خلق انسجام داخل الطبقة المسيطرة. تتوقف مسألة الوحدة دائما على الممارسة الفردية، سواء أتعلق الأمر بالمؤسسة أو بالطبقة أو بالمجموعة. لا تخضع الوحدة، حقيقة، دائما للعوامل الداخلية. إنها تستجيب، على العكس من ذلك، في أغلب الأحيان للخارج. ولكن مصدرها يظل هو الحرية الفردية. إن ممارسة الطبقية المسيطرة موجهة فعلا من طرف الإنتاج والاستثمار والرأسمال على العموم، ولكن ما يجعل منها طبقة فعلية تتمتع بحيوية تتجاوز المصاعب، وتتغلب على العراقيل، وتنتج فكرا داخل إطار منسجم وواحد، هو النشاط الذي يمارسه أفرادها قصد تحقيق هذه الأغراض. ولعل الساهر على هذا النشاط هو بالأساس المؤسسة التي نصطلح عليها بالدولة.

لا نريد أن نناقش هنا ما إن كان سارتر على صواب أو على خطأ في حكمه على الماركسية بكونها لا تسند إلى الدولة سوى الدور التمثيلي للطبقة البورجوازية، وأنها تغفل دورها الإبداعي في السهر على تغليب ما هو عام على ما هو خاص داخل الطبقة. أكيد أن بعض الماركسيين سيعتبرون الفكرة خاطئة، وسيقولون إن ماركس أدرج هذه المهمة في إطار ما يسمى بالسياسة التي لا تعني تبعيتها للمستوى الاقتصادي انمحاءها فيه كليا. ولكن يبقى مع ذلك أن الفرق واضح بين سارتر وماركس، نظرا لوجود اختلاف فيما يتصل بهدفهما من تحليل الطبقة والدولة. إذا كان ماركس يتوخى، من خلال تأكيده على انقسام المجتمع إلى طبقتين مستغلة ومستغلة، الكشف عن التناقضات التي يحملها النظام الرأسمالي، ومن ثمة تبيان قصوره على تحقيق المبادئ المثلى التي يتغنى بها على المستوى السياسي، فإن سارتر يسعى بالدرجة الأولى إلى الدفاع عن كون الإنسان هو أساس كل ممارسة، وأساس كل تكتل اجتماعي كيفما كان نوعه، بما فلي ذلك الطبقة. واختلاف المنطلقات والأهداف تنتج عنه اختلافات في نتائج التحليل بطبيعة الحال. إذا كانت الطبقة تتشكل انطلاقا من العلاقة الكامنة بين وسائل الإنتاج وقوى الإنتاج،

---

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 611.

وإذا كانت الدولة مجرد أداة في يد الطبقة المسيطرة فإن الحل السياسي للاستغلال أو للاستلاب السائد داخل المجتمع سيركز على المستوى الاقتصادي لجعله يتنافى مـع التقسـيم الطبقـي للمجتمـع. سـتصبح مسـألة الدولة هنا ثانويـة، لأنها مجرد تابع يكفي أن ينتفي المتبوع ليختفي معه التابع. بمعنى آخر يكفي أن تغيب السيادة على المستوى الاقتصادي لتغيب أيضا على المستوى السياسي"[1]. وهذا هو الطرح الذي يريد سارتر تجنبه، بل انتقاده، لأنه ينطوي في نظره على أوهام ذات عواقب وخيمة: الاستمرار في ترسيخ الاستغلال والاستلاب. إن أول شيء يتبادر إلى الذهن حينما نربط السياسـي في مجمله بالاقتصادي هو مسـألة الثورة. فقد لا نعتبر هذه الأخيرة ضرورية، لأن التطور الاقتصادي وما يتبعه من تناقضات سـيؤدي من تلقاء ذاته إلى وضع جديد ينقلب فيه ميزان القوى ليصبح في صالح الطبقة المستغلة. ولقد رأينا، فيما سبق، المكانة التي يوليها سـارتر للثورة. ليسـت هناك أية ممارسـة يمكنها أن تحقـق الإيجابيـات التـي تضمنهـا الثورة للإنسـان على العموم، وللطبقـة البروليتارية على الخصوص.

غير أن الموضوع الأكثر أهمية بالنسبة لسارتر، عند إثارته لنشاط الدولة، يظل ذاك الموضوع الشائك والمعقد لدى الماركسيين الذي يصطلح عليه بتلاشي الدولة (dépérissement de l'Etat). لا يهمنا هنا التطور الذي عرفته هذه الفكرة في كتابات ماركـس وإنجلـز والفكـر الماركسـي على العموم. نكتفـي بالإحالة على كتاب كزيم ردجافي (Kaezm Radjavé) دكتاتورية البروليتاريا وتلاشـي الدولة من ماركس إلى لينين[2]، لأن ما نريد إبرازه هو الأسس التي يقوم عليها والتصور السياسي الناتج عنها.

(1) هذا بالإضافة إلى أن ربط ماركس للدولة بالطبقة السائدة كان عبارة عن رد فعل على الطابع العقلي والإطلاقي الذي يضفيه عليها هيجل، وكذلك على الجانب الإيجابي الذي يسنده لها كافة الفلاسفة المحدثين. لقد أجمع المنظرون قبل ماركس على تمثيل الدولة لكل الشعب من جهة، وعلى سهرها على الصالح العام والقيم المثلى من جهة ثانية، ومن هنا فإن الدولة كانت تتمتع بمكانة تجعلها لا تكون في حاجة إلى تبرير ذاتها. فوجودها ينتمي إلى ما هو ضروري وبديهي. أما حينما يتم ربطها بطبقة معينة فمعنى ذلك أنها تفقد طابعها السماوي لتصبح موضوعا للنقد شانها شان كل ما هو أرضي وهذا هو معنى تحويل النقد من السماء إلى الأرض.

(2) Radgavi Kaezm, *La dictature du prolétariat et dépérissement de l'Etat de Marx à Lénine*, ed. Anthropos, 1975.

يفيد تلاشـي الدولة إمكانية الاسـتغناء عنها فيما يخص التنظيم، وكذلك السـيادة. لا ينفي هذا التصور مسألة المؤسسات على المستوى الأفقي للمجتمع، ولكنه يعارض تتويج المؤسسات الساهرة على التنظيم بمؤسسة اسمها الدولة ما دام أن هذه الأخيرة تفرض نفسها حينما تكون السيادة داخل المجتمع من صنع أقلية ولصالح أقلية. هناك إذن حسـب التصور الماركسـي للدولة إمكانية فرض السـيادة داخل المجتمع دون اللجوء إلى الدولة. وتكمن هذه الإمكانية في جعل وسـائل الإنتاج، المتوفرة داخل المجتمع، في يد أغلبية الفئات المكونة لهذا المجتمع. ولتحقيق هذا الغرض ينبغي أن تتكلف البروليتاريا ذاتها بإنجاز ثورات متعددة تفرض بواسطتها تأميم وتعميم كل ما كان يتمتع بالطابع الخصوصي قبل الثورة، وذلك لتحقيق المجتمع الاشتراكي الذي سـتنتفي فيه السياسـة والسـيادة والاسـتغلال والاسـتلاب. "إن هذه الاشتراكية، يقول ماركس، هي التصريح المستمر بالثورة، ودكتاتورية الطبقة البروليتارية كنقطة تحول ضرورية للتوصل إلى محو الاختلافات الطبقية على العموم"[1]. وستكون هذه الثورة مختلفةتماما عن الثورات الأخرى، لأن "كل الثورات السياسية لم تعمل سوى على تطوير آلة الدولة تطويرا ينحو نحو الكمال، بدل العمل على كسرها"[2].

معنى هذا أن الماركسية تؤمن بإمكانية التغلب على الاستغلال بالتعاطي للتنظيم علـى المسـتوى الاقتصـادي. وإذا كان مـن الممكن الاسـتغناء عـن الدولة فذلك لأن التنظيم الاقتصادي كفيل لوحده بخلق الشـروط المواتية لوحدة المجتمع وتعاضده، ومن ثمة التغلب على التقسيم والانحياز اللذين يلجأ إليهما التنظيم السياسي. إن ما يعيبه سارتر على الماركسية بهذا الصدد هو ما يمكن الاصطلاح عليه بالتبسيطية في تحليلها لكيان الدولة. ويبقى أن للظرف التاريخي دوره الأساسـي في اقتناع سـارتر بضرورة تقديم انتقاده للتصور الماركسي للدولة. لقد بينت التجارب الفعلية للماركسية على المسـتوى الواقعي أنه من الصعب الاسـتغناء عن الدولة، أو على الأقل أنه من الصعب، إن لم نقل من المستحيل، أن تنتهي دكتاتورية البروليتاريا إلى الاستغناء عن جهاز الدولة. لقد تبين، على العكس من ذلك، أن الدولة تسـتعيد قوتها بشـكل أكبر بعد سيادة دكتاتورية البروليتاريا. نتساءل طبعا ما السر في هذا في نظر سارتر؟

---

(1) Marx, *Les luttes de classes en frances*, ed. sociales, 1967, p. 149.

(2) Marx, 18 *Brumaire de Louis Bonaparte*, ed. sociales, 1976, p. 68.

الأمر واضح بالنسبة لكاتب نقد العقل الجدلي. إذا كانت دكتاتورية البروليتاريا لا يمكنها أن تستغني عن التنظيم لفرض ذاتها فإنها ستنتهي بالضرورة إلى خلق مؤسسة عليا، تكون عبارة عن وساطة بين المؤسسات الأخرى المكونة للمجتمع. وهذه المؤسسة العليا لا يمكنها أن تكون شيئا آخر غير الدولة. تنشأ المؤسسات في البداية لتعمل كوساطات بين الأفراد، لكن المؤسسات ذاتها تكون في حاجة إلى تعيين أو خلق مؤسسات ستعمل كوساطة بين المؤسسات الأولى المتعددة، وهكذا دواليك إلى أن تصل المسألة إلى المؤسسة الواحدة، ثم إلى الشخص الواحد.

وإذا تكلمنا أعلاه عن استمرار الوهم داخل الماركسية من المنظور السارتري فإننا نقصد بالدرجة الأولى تبنيها لفكرة التخلص من الدولة، أي من مؤسسة عليا، انطلاقا من فرض دكتاتورية البروليتاريا، أي انطلاقا من فرض وحدة بين طبقة بكاملها بالاعتماد على التنظيم وسط الواقع الخارجي: الواقع الاقتصادي. يعتقد الماركسيون بهذا في إمكانية منح البروليتاريا الوجود الذي يتمتع به الكائن الفردي، أي التعددية والوحدة في آن واحد. "إن استحالة ممارسة دكتاتورية بالنسبة للبروليتاريا مسألة تبرهن عليها، من وجهة نظرنا استحالة تكون المجموعة، تحت أي شكل كان، كهيئة تركيبية للأفراد المكونين لها"[1]. تفتقر المجموعة إلى وحدة أنطولوجية على مستوى الواقع مما يجعلها تتعرض للتمزق كلما اعتقدت أنها قد حققت ما كانت تصبو إليه من وحدة. وما ينطبق على المجموعة المجردة ينطبق على البروليتاريا. فلكي تتمكن هذه الأخيرة من الحفاظ على وحدتها وفرض سيادتها تجد نفسها مضطرة إلى خلق وساطات بين عناصرها، وظهور الوساطة هو بالضبط بداية للاستلاب، لأن الوساطة تعتمد بالدرجة الأولى على تحجير الممارسة وتجميدها.

هكذا نفهم الآن بشكل أوضح تأكيد سارتر على النشاط الذي تؤديه الدولة في إطار تمثيلها للطبقة البرجوازية. لقد سبق أن أشرنا إلى أن هذا التأكيد راجع إلى أن الطبقة، في نظره، لا تسير نفسها بنفسها، وإن الممارسة ترتبط بالأفراد وليس بالكيانات الجامدة. ولكن ينبغي أن نضيف أن الدور الذي تقوم به الدولة وسط الطبقة الرأسمالية يكاد يكون هو نفسه في إطار الطبقة البروليتارية. لا يمكن لهذه الأخيرة الاستغناء عن مجموعة من الأجهزة لفرض توجهها ونظامها ونمط إنتاجها،

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, T. 1, p. 630.

وهذه الأجهزة لن تكون شيئا آخر غير الدولة. وبما أن الدولة نشيطة فإنها لن تتوقف عند حدود تطبيق ما يمليه واقع البوليتاريا من حاجيات وآفاق. سيتوجه نشاطها أيضا نحو حاجيات ومشاريع المسؤولين داخل أجهزتها، بل سيعمل هؤلاء على جعلها في نهاية المطاف لا تخرج عن خدمة مصالحهم وتوجهاتهم. "يكمن التناقض الفعلي للدولة في كونها جهازا طبقيا يبحث عن تحقيق أهداف طبقية معينة، وتطرح نفسها باعتبارها وحدة، أي أنها تطرح نفسها في إطار هذا الوجود الآخر المطلق الذي نسميه الوطن ذا السيادة"[1].

يثير سارتر مسألة استقلالية (autonomie) الدولة بشكل واضح، كما تبين لنا ذلك النصوص الآتية. "تذهب الدولة بعيدا في رؤيتها بالمقارنة مع الأفراد المتصارعين. ويمكنها أن تتصور سياسة اجتماعية أبوية عليها أن تفرضها فيما بعد على الطبقات السائدة، حتى وإن تمت صياغتها في صالح هاته الطبقات. لقد لاحظ لينين ذلك وسجل أن الدولة تكون حكما حينما تنحو موازين القوى نحو التوازن. غير أن معنى هذه المسألة هو أن الدولة قد وضعت نفسها سلفا في وجه الطبقة التي نشأت منها. ذلك لأن هذه المجموعة الموحدة، وذات الطابع المؤسسي، والفعالة، والمستخلصة لسيادتها من ذاتها لفرضها كسيادة شرعية ومقبولة، تحاول أن تنشأ وتحافظ على نفسها في حد ذاتها، وانطلاقا من ذاتها كممارسة رئيسية ووطنية، بخدمة مصالح الطبقة التي تنحدر منها ومصالحها الخاصة إن اقتضى الأمر ذلك (...) إن استقلاليتها على العموم محمية، لأنها تشكل بالنسبة للطبقات المضطهدة جهاز الشرعية، وبما أنها تقبل [أي الطبقات المضطهدة] بان تكون الدولة مبررها الخاص، فإن الامتيازات والتفاوتات تتلقى هي بدورها وضعا قانونيا"[2].

يتناول هذا النص حقيقة استقلالية الدولة داخل المجتمع البرجوازي، ولكنه ينطبق في الحقيقة على الدولة على العموم حتى وإن وجدت في مجتمع اشتراكي. وهذا ما يتضح من الفكرة التي يختتم بها تحليله لعودة الاستلاب من جديد إلى المجتمع، في شكل ربما أعمق وأسوأ مما كان عليه الوضع في المجتمع الرأسمالي. "لا تدعي هذه الاعتبارات، يقول سارتر، البرهنة على تفوق الجماعة

(1) Ibid., p. 613.

(2) Ibid., pp. 612–13.

الممارسة للسيادة في الديموقراطيات البورجوازية، وإنما تسعى إلى توضيح كونها تستمد حياتها من التناقضات المجتمعية التي تعبر عنها. حينما تستوعب المجموعة المتمتعة بالسيادة داخل انسجامها القوي كل المجموعات العملية، أو بتعبير أفضل، حينما تتمكن السيادة من الاستحواذ على المجموعة، وحينما يتحدد هذا التجميع للمجموعات في نهاية المطاف بإمساكاته المباشرة للسلسلات الارتكاسية، وبواسطة ممارسته المشروطة من الخارج والصارمة. وحينما لا تكون هذه السيادة نتاج طبقة (على خلاف الدولة المونارشية أو البورجوازية) ويتم الحصول عليها بالضرورة عبر علاقات الزمالة والصداقة وتنتج شرعيتها بذاتها ولذاتها، فإن الهرم الممثل للسيادة - كيفما كانت مهامه المبتغاة إنجازها - يدور حول نفسه في الفراغ، ولن يصارع، بانفلاته لرقابة طبقية مسيطرة (الرأسمالية مثلا) إلا ضد نفسه، بمعنى ضد التهديدات التي تنشأ عن الانفصال وعملية بناء المؤسسات: وهذا الصراع ضد نفسها هو الذي يستوجب بالضبط نشأة البيروقراطية. لا احد يمكنه الآن الاعتقاد في أن المرحلة الأولى للاشتراكية قد حققت دكتاتورية البروليتاريا (...). ولعل المشكل الحقيقي المطروح الآن، وقد فات الأوان، هو مشكل التلاشي التدريجي للدولة لصالح التشكلات الجماعية للكائنات السلسلية المشروطة من الخارج، تشكلات تعرف شساعة متزايدة. والسبب الذي يجعل دكتاتورية البروليتاريا لم تظهر في أي مرحلة معينة (كممارسة واقعية للسلطة من طرف توحد الطبقة العاملة) هو كون الفكرة ذاتها غير معقولة، من حيث كونها تراض هجين بين المجموعة الفاعلة والسائدة وبين الممارسة السلسلية السلبية. لقد كشفت التجربة التاريخية بكل تأكيد أن المرحلة الأولى للمجتمع الاشتراكي السائر في طريق البناء ما هو - بالنظر إليه على المستوى المجرد للسلطة - سوى ترابط متماسك للبيروقراطية والإرهاب وقداسة الشخصية"[1].

يتضح من خلال تتبع سارتر لتكون الدولة في المجتمع البرجوازي والمجتمع الاشتراكي أن هاجسه عبر الكتاب الذي نحن بصدده واحد: الدفاع باستماتة عن طرق تحقق الحرية، ورصد مختلف العراقيل التي تواجهها في ذلك. وإذا كان هناك رفض واضح للدولة فذلك لأنها تجسد أكبر عرقلة في وجه الحرية، وفي وجه الوحدة

(1) Ibid., pp. 628–30.

الحقـة التـي تصبـو إليهـا الحريـة. هذا بالإضافة إلى التأكيد على أن السـلطة واحدة، ودورها واحد، سواء أتعلق الأمر بالمجتمع الرأسمالي أو الاشتراكي. إنها تعمل من أجل تعميق الاستلاب والاستغلال. وبهذا يلتقي سارتر مع برودون وشترنر أكثر مما يلتقي مع ماركس والماركسيين. إنه يستبعد كليا، سواء في الجزء الأول أو في الجزء الثاني من كتابه نقد العقل الجدلي، مناقشة فكرة أحسن تنظيم سياسي ينبغي تحقيقه للتخلص من الاستلاب. إنه يذهب، على العكس من ذلك تماما، إلى البرهة على أن التنظيـم علـى المسـتوى القاعـدي للمجتمع ينتهـي بالضرورة، حتى وإن انبثق من الجماهير ذاتها، إلى إرساء القواعد والمسطرات ليعطي النشأة لأكبر مسؤول عن القهر والاستغلال الذي هو الدولة. يلح سارتر على هذه المسألة وكأنه يريد أن يبرهن لنا على أن الفوضويين السابقين عليه لم يكونوا منسجمين مع أطروحاتهم لأنهم ظلوا، رغم انتباههم إلى الشر الذي تبنى عليه السلطة على العموم، يحلمون بإمكانية التغلب على الشر بخلق إطار معين ستنتفي فيه الدولة. تظل مهمة المفكر الفوضوي واحدة، وهي الدفاع عن الثورة والتفكير في خلق شروطها والانضمام إليها، بغض النظر عن كل ما يسمى بالظروف. هناك رغبة تحملنا إلى تلخيص موقف سارتر من الثورة في الجملة الآتية: إذا كان هناك سـلوك إنسـاني لا يحتاج إلى تبرير فإنه لن يكون شـيئا آخر غير الثورة، وإذا كان من الضروري أن يبرر الإنسـان سـلوكا معينا من سـلوكاته فإنه لن يكون سلوكا آخر غير الثورة.

وربما كان هذا التوجه هو الذي يقصده سارتر حينما يقول "إن الفوضوية الآن لا علاقة لها بفوضوية 1890"[1]. وحينما يسـتعمل سـارتر تعبير "لا علاقة لها" فإنه يقصد طبعا أن فوضويته قطعت صلتها كليا مع منظري القرن التاسع عشر. إنه ينبهنا فقط إلى مسألة أصبحت في نظره أساسية بالنسبة للقرن العشرين، وهي مسألة الثورة واسـتمراريتها. فـإذا أخذنـا بـرودون مثـلا فإننا نجد التقاء كبيرا بينه وبين سـارتر فيما يخص مسـألة السـلطة. إنه يعبر بكل وضوح عن رفضه لها، وعن تناقضها التام مع الحرية، ومن ثمة فإنه ينادي بتجنب السؤال الكلاسيكي الذي يتعرض له المفكرون السياسيون على العموم، والقاضي بالبحث عن أحسن نظام للحكم من أجل تحقيق أحسن علاقات إنسانية. وذلك لأن "المشكل، في نظره، لا يكمن في معرفة الكيفية

(1) Sartre, Cité par Châtelet, *les conceptions politiques du 20ᵉ siècle*, ed. P.U.F, 1981, p. 865.

التي سنكون محكومين بها بشكل أفضل، وإنما يتعلق بالكيفية التي سنكون وفقها أحرارا أكثر. "الشيء الذي يدفعه إلى "عدم قبول حكم الإنسان من طرف الإنسان كما لا يقبل "استغلال الإنسان من طرف الإنسان"[1]. وإذا نظرنا إلى المعنى الذي يعطيه برودون للحكم فإننا نجد التقارب بينه وبين سارتر كبير جدا لأن كل الأنشطة التي يسندها إليه تصب في الاتجاه المنافي للحرية[2]، كما أن الوحدة التي تترتب عن مؤسسات الحكومة وفعلها وحدة خارجية تتنافى مع الوحدة الداخلية التي تقتضيها الحرية. لهذا فالحل يظل دائما هو العمل على إقصاء كل أنواع الحكومات، ومن ثمة وضع نهاية لمؤسسة الدولة. "إن الدولة، يقول برودون، هي البناء الخارجي للقوة الاجتماعية. ويفترض هذا البناء مبدئيا أن المجتمع مجرد من التلقائية والرعاية والوحدة، وأنه في حاجة، من أجل الفعل، إلى أن يكون ممثلا بشكل وهمي من طرف واحد أو مجموعة من مفوضين منتخبين أو وراثيين (...) كما يفترض بناء الدولة أيضا، فيما يخص موضوعه، أن الصراع وحالة الحرب يشكلان الوضع الأساسي والراسخ بالنسبة للإنسانية، الوضع الذي يقتضي تدخل قوة قهرية بين الضعفاء والأقوياء لتضع نهاية للصراعات عن طريق قمع يعم الجميع. ونحن ندافع بهذا الصدد عن كون رسالة الدولة قد انتهت، وأن تقسيم العمل، والتضامن الصناعي، والتمتع بالسعادة، والتقسيم العادل للرأسمال والضرائب، وسيلة تحصل من خلالها الحرية والعدالة على ضمانات مؤكدة أكثر من تلك التي كان يمنحها قديما الدين والدولة. أما فيما يخص التغيير المنفعي للدولة فإننا نعتبره طوباويا يبطله التقليد الحكومي والتوجه الثوري ومناخ الإصلاحات الاقتصادية التي تعتبر من الآن فصاعدا مقبولة. وإننا لنقول، في جميع الحالات، إن الحرية هي التي ينبغي أن تخول إليها إعادة تنظيم السلطة. الشيء الذي يعادل اليوم إقصاء تاما للسلطة. والنتيجة هي إما ألا تكون هناك قطعا ثورة اجتماعية، أو ألا تكون هناك حكومة. هذا هو حلنا فيما يخص المسألة السياسية"[3].

غير أن هذا التقارب الذي نلاحظه بين برودون وسارتر فيما يخص انتقاد الدولة من جهة، وضرورة الثورة من جهة ثانية، لا يمنع من وجود اختلاف بينهما بصدد

---

(1) Proudhon, *justice et liberté*, textes choisis ed. P.U.F, 1974, p. 50–51.

(2) Cf. Ibid., p. 81–82.

(3) Ibid., p. 81–82.

المسألة الثانية، أي الثورة، اختلاف يترتب عنه تباعد فيما يتعلق طبعا بمسألة الدولة أيضا. تنتهي الثورة حسب برودون إلى ضمان العلاقات الإنسانية الفعلية التي ينبغي أن تسود داخل المجتمع، كالتلقائية والتضامن والمساواة والوحدة والشفافية، وتكون قادرة بذلك على وضع نهاية للدولة بشكل دائم. وتكون الفوضوية بهذا طبعا بديلا عن النظام القائم الذي توجهه مؤسسة الدولة، لتفيد نظاما آخر ينتفي فيه الاستغلال والعبودية. ويتجلى هذا بكل وضوح في كتابات برودون، كما هو الشأن مثلا في هذه الرسالة حيث يقول: "إن الفوضوية، إن كان من الممكن أن أعبر بهذا النحو، عبارة عن شكل من الحكم أو المؤسسة التي يكون فيها الوعي العمومي والخاص مكونا من طرف العلم والقانون، والتي تكون كافية للإبقاء على النظام وضمان كل الحريات، حيث نجد بالتاي مبدأ السلطة، ومؤسسات المراقبة، ووسائل الوقاية، والقمع، والتشغيل المعتمد على الوظيفة والضرائب... إلخ، مختزلة في تعبيرها الأكثر بساطة، وتزداد هذه العملية صحة هناك حيث تنتفي الأشكال المونارشية والمركزية الفائقة لتحل محلها المؤسسات الاتحادية والتقاليد الجماعية. حينما تتوحد الحياة السياسية والوجود العائلي، وحينما تتوازن المصالح الاجتماعية والفردية وتأخذ طابعا تضامنيا عبر حل المشاكل الاقتصادية، فإنه من البديهي أن نكون في حرية تامة، أو في فوضوية، ما دام أن كل إكراه سيكون قد انتفى. سيتحقق القانون الاجتماعي انطلاقا من ذاته عبر التلقائية الشاملة بدون حراسة ولا أمر"[1].

هكذا كانت الثورة مقرونة عند برودون بتغيير نظام اقتصادي وسياسي يسود فيه الاستغلال والعبودية، بنظام اقتصادي وسياسي يقوم على المساواة والعدالة، بدل أن تكون مقرونة، كما هو عليه الأمر عند سارتر، بالفتنة والفوضى والقيامة. ينتهي برودون، رغم كل الانتقادات التي يوجهها للتنظيم، إلى الإقرار بنظام اقتصادي معين، وكذلك بنظام سياسي، يلائمان ما تصبو إليه الحرية للحفاظ على نفسها من حيث هي حرية. ولقد كان برودون سابقا لماركس فيما يخص التأكيد على ربط حل مشكل الاستغلال بالتنظيم الاقتصادي دون إهمال مسألة التنظيم على المستوى السياسي. وهكذا نجده يلخص النظام الاقتصادي المتوخى من طرف الفوضوية في النص الآتي: "يقوم هذا النظام إذن، فيما يخص الفعل، على مبدأ التبادل وليس على مبدأ

(1) Ibid., p. 85 en note.

الفردية أو السلطة. فبدل اللجوء تارة إلى النزعة الفردية، وتارة إلى التفاني الذي هو نوع آخر من النزعة الفردية، ترتكز نظريتنا على العدالة المتبادلة ومساواة العلاقات. ومنحاها هو تطوير الحرية والمساواة والأخوة نحو اللامتناهي، عبر إنماء الثروة وتسوية الأوضاع وتضامن المنتجين (تضامنا واقعيا وليس شخصيا). الشيء الذي أسميناه بتنظيم الاعتماد والتبادل، في مقابل تنظيم العمل. ذلك لأن الأمر مشابه لما هو عليه في الكائن الحي، حيث يمثل التبادل الوظيفة الأساسية، وتمثل آلة التبادل أول شيء يحقق الاكتمال. هكذا ينبغي أن تبتدئ الثورة الاقتصادية بالسيلان والتبادل وترك العمل والمصنع للحرية الفردية المجددة. لنضف في الأخير أنه بقدر ما تتقلص التلقائية داخل العمل المنظم من طرف الدولة بقدر ما توجد التلقائية في تنظيم الاعتمادات عبر تآزر كل المواطنين، حيث يكفي التنبيه على ما ينبغي أن يفعلوه حتى يتحقق الإصلاح بشكل حر بفضل عنايتهم"[1].

يظل الهدف من الثورة عند برودون مرتبطا إذن بإرساء نظام اقتصادي، يدعمه نظام سياسي، يتمكن من التخلص من مركزية السلطة التي ترتبط على العوم بالدولة. ولعل النظام السياسي الأقوم الذي يمكنه ضمان التلقائية والحرية هو النظام الاتحادي. ينبغي التوصل عبر الثورة إلى خلق دول صغيرة متعددة تتساوى في التسيير، وتحول دون تقوية المؤسسة المركزية، أي تحول دون إرساء الأنظمة السياسية السائدة إلى حدود عصره، كالمونارشية والجمهورية. يرفض برودون الدولة لأنها تتمكن من تركيز السلطة داخل المؤسسات التي تتشكل منها، ويقترح تنظيما ينفلت من هذه المركزية، ومن ثمة من الدولة. ونحن نعلم أنه خصص كتابا كاملا لتناول التنظيم الذي يقترحه لتحقيق الحرية وضمانها، وهو المبدأ الاتحادي الفدرالي الذي نأخذ منه هذا النص كإشارة إلى مضمون النظام البديل. يقول برودون "إن النظام الاتحادي باختصار هو النقيض للتراتبية أو المركزية الإدارية والحكومية، التي تتميز بها الديموقراطيات الإمبراطورية والمونارشيات الدستورية والجمهوريات الموحدة. فقانونه الأساسي والخصوصي هو الآتي: إن محمولات السلطة المركزية داخل الاتحاد تتخصص وتضيق وتتقلص في العدد والمباشرة، وفي الحدة إن صح التعبير، كلما عرف الاتحاد اتساعا عبر التحاق دول جديدة. بينما تتضاعف، على العكس من ذلك، حينما يتعلق

(1) Proudhon, *Problème social*, p. 89; cité dans *justice et liberté*, textes choisis par Jacques Huglioni ed. P.U.F, 1974, p. 222.

الأمر بالحكومات المركزية، محمولات السلطة العليا، وتتسع وتأخذ الطابع المباشر وتجلب إلى اختصاص الأمير شؤون الأقاليم والجماعات والتعاضديات والخواص بسبب المساحة الأرضية وعدد السكان. ومن هنا يأتي السحق الذي تنتفي في ظله كل حرية فردية ووطنية، وليس فقط الحرية الجماعية والإقليمية"[1].

لم يكن برودون الفوضوي الوحيد الذي ذهب إلى تقويض السلطة المجسدة عبر مؤسسات الدولة للانتهاء إلى نظام ينتفي فيه الخضوع والاستعباد والاستغلال. إنه توجه تبناه، حسب اطلاعنا، كل الفوضويين. وربما كان شترنر، في نظرنا، أحسن مثال يمكن الاستشهاد به كما أشرنا إلى ذلك سابقا. لقد ذهب في كتابه الفريد وخاصيته إلى توجيه النقد نحو كل أشكال التنظيم التي ابتكرها الإنسان، وبالخصوص الأشكال الحديثة التي تتظاهر في نظره بضمان الحرية الفردية بعد قطعها مع الفكر الغيبي بمختلف أشكاله. ولقد حاول أن يبين بأن الليبرالية والاشتراكية والمذهب الإنساني لا يعملون في نهاية المطاف سوى على خلق أشباح توهم الفرد بالتحرر، لتمارس عليه الاستبداد والاستغلال، وتسلب منه حريته. وتشكل الدولة أحد أهم هذه الأشباح، لأن جل منظري الفكر الحديث يغضون الطرف عن سحقها للحرية الفردية، ليعتنوا في مقابل ذلك بما تحققه لمن ينتمي إليها ولمن يعيش في ظلها من كرامة وسعادة واطمئنان. "تنتفي كل أنانية أمام الدولة الإله ليجد الناس كلهم أنفسهم متساوين، لقد كانوا كلهم أناسا، وأناسا فقط، دون أن يسمح شيء ما بالتمييز بينهم"[2]. هذا هو شعار المدافعين عن الدولة. إن الحرية التي يؤكد عليها مفكرو القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر لا تعني أبدا، في نظر شترنز، استقلالية الفرد إزاء الدولة والقانون، بقدر ما تعني على العكس من ذلك خضوعه للدولة ولقوانين الدولة"[3].

كل ما حققته الدولة الحديثة، حسب شترنر، هو إزالة الوساطة الإنسانية بين الفرد والسماء، وقللت بذلك من قيمة الحاكم ذاته، لأن الدولة احتلت مكانة السلطة السماوية واستحوذت على مزايا الإمبراطور والأمير. غير أن إبدال كائن بكيان لا

(1) Proudhon, *du principe fédératif*, cité dans *justice et liberté*, textes choisis, ed. P.U.F, 1974, p. 224.

(2) Stirner. M, *L'unique et sa propriété*, trad. Robert L. Reclaire, ed. Stock plus, 1978, p. 139.

(3) Ibid., pp. 143-44.

ينبغي أن يفيد اختفاء السيطرة على المستوى الأسفل. لقد تم تجذير مسألة السلطة لأنه تم اللجوء إلى مبدأ آخر غير الإله هو مبدأ العقل. مبدأ أصبح يستبعد التساؤل بصدده أكثر من غيره، ويفرض سلطته بشكل أكثر إطلاقية. "إن ما تريده الليبرالية، يقول شترنر، هو التطور الحر والإعلاء من قيمة العقل (La raison)، وليس من قيمة الشخص أو الأنا. باختصار تريد دكتاتورية العقل (La raison)، وفي نهاية المطاف الدكتاتورية. إن الليبراليين عبارة عن دعاة ولكنهم ليسوا دعاة إلى الإيمان والإله... إلخ وإنما إلى العقل (La raison) الذي هو إنجيلهم. وما دامت عقلانيتهم لا تترك أي مجال للنزوة فإنها تقصي بالتالي كل تلقائية داخل تطور الأنا وتحققها: إن وصايتهم تساوي وصاية الأسياد الأكثر إطلاقية"[1].

يصعب القول مع شترنر إن الفكر الحديث والثورات التي أنجزت بناء عنه حققت تغييرا جذريا فيما يخص متطلبات الحرية، وذلك لأنها لم تدافع أبدا عن دحض النظام والتخلص من الحكومة بشكل عام. لقد حاربت الثورات نظاما معينا لإقامة نظام آخر، وغيرت حكومات لتعويضها بحكومات أخرى. إن الحرية التي تتعمق في هذا الإطار بعيدة كل البعد عن أن تكون الحرية الفردية التي تستحق فعلا التحرر، والتي تعتبر فعلا المقياس الأول والخير للحرية. لقد اضطر الثوار طبعا إلى أن يخلقوا كيانات عبارة عن أشباح يعوضون بها الحرية الفردية من أجل تضليل الفرد وجعله يتخلى عن حريته انطلاقا من ذاته. لنقرأ النص الآتي الذي لا يحتاج إلى تأويل لاستخلاص موقفه من الثورة ومنجزاتها. "لم تكن الثورة موجهة ضد النظام على العموم، وإنما ضد النظام القائم وضد وضع محدد للأشياء. لقد حطمت حكومة معينة ولم تحكم الحكومة (...). لقد قتلت الثورة تجاوزات غير أخلاقية قديمة لإقامة سلوكات أخلاقية بشكل قوي، بمعنى أنها لم تقم سوى بإحلال الفضيلة محل الرذيلة، لأن الاختلاف الكامن بين الفضيلة والرذيلة هو بمثابة الفرق بين المواطن السيئ والعامي. ما زال، إلى يومنا هذا، لم يتغير مبدأ الثورة: تقتصر المواجهة على هذه المؤسسة المحددة أو تلك، باختصار تقتصر على الإصلاح. كلما قمنا بتحسين الوضع، كلما قام التفكير الذي يأتي من بعد بالحفاظ على التقدم المنجز. نضع دائما سيدا جديدا مكان السيد القديم، ولا يتم الهدم سوى من أجل إعادة البناء. وكل ثورة

(1) Ibid., p. 145، التشديد من عند الكاتب.

عبارة عن إصلاح (...). ليس الحر هو الإنسان من حيث كونه فردا - وهو وحده الإنسان - وإنما الحر هو البرجوازي و"المواطن" والإنسان السياسي، الذي ليس هو بإنسان وإنما نموذج من الجنس البرجوازي، أي مواطن حر. لم يكن الفرد هو الفاعل في الثورة (la révolution) والذي كان لفعله قيمة تاريخية، وإنما الشعب: لقد أراد الوطن السائد أن يكون هو منجز كل شيء. وهكذا اتضح أن كيانا مصطنعا وخياليا وفكرة (ليس الوطن شيئا آخر من غير هذا) هو الذي كان يفعل. ولم يكن الأفراد سوى أدوات في خدمة هذه الفكرة، ولا يخرجون عن دور "المواطنين"[1].

يرفض شترنر إذن الدخول في كل التنظيمات التي يفقد فيها الفرد فرديته، بما في ذلك التنظيمات التي ترسيها الثورات. لا مجال للتساؤل عن أحسن حكومة ولا عن أحسن سياسة، لأن الحكومات والسياسات تلتقي كلها في السير نحو بناء كيانات تستقل عن الفرد لتطالبه بالانتفاء في العلاقات التي ترسمها، فيجرد بذلك من كل ما يجعل منه فردا. هل يعني هذا الأمر الانعزال التام للفرد عن كل الكيانات المشكلة لمحيطه، أو الاستسلام لمجراها والاعتراف بأن قَدَر الإنسان هو بالضبط تجسيد الخضوع والاستغلال واللامساواة، بمعنى تجسيد القيم المعاكسة تماما لما يتغنى به جاهلو وقامعو أول وآخر خاصية للإنسان، أي فرديته؟ لا يمكن اللجوء إلى الحل الأول، لأن دور الكيانات الشبحية هو ملاحقة الفرد أينما كان لتنزع منه فرديته، ووسائلها في ذلك لا تعرف حدودا، بل إن الإبداع عندها يكاد يختزل في طرق ترويض الفرد والدفع به في تياراتها الجارفة. والحل الثاني بدوره لن يصمد أمام الفرد، ذلك لأن الجانب الفردي عند الإنسان يظل يقظا متربصا للنواقص التي تتخلل الكيانات الشبحية، كي يفتح كل المجال لتدفق الأنانية. إن الممارسة الإنسانية على أية حال لا تخرج عن إطار الأنانية. كل ما هنالك هو أنها لا تعمل دائما لصالح أنانيتها لأن أنانية أخرى تمكنت من توجيهها لصالحها. هكذا، سيكون الحل الأمثل بالنسبة للفرد، للحفاظ على أنانيته، هو التمرد المستمر للانفلات من الكيانات الشبحية ومن العزلة أيضا. وينبغي أن يجمع الفرد، في سبيل تحقيق هذا الهدف، بين السلب والإيجاب معا. ينبغي أن يتمرد على المجتمع مع العمل على بناء جماعات أو جمعيات (Associations).

---

(1) Ibid., pp. 151-52، التشديد من عند الكاتب.

تجعلنا النتيجة التي ينتهي إليها شترنر كحل للعلاقات الإنسانية، كي تضمن حرية الفرد وذاتيته في آن واحد، نقر بوجود علاقة وطيدة بينه وبين سارتر. صحيح إننا لن نجد إشارة واحدة في كتابات سارتر إلى هذا الهيجلي الشاب الذي نعته ماركس بالقديس للاستهزاء من أطروحته وفكره[1]، وصحيح أيضا إننا لا نعرف مدى اطلاع سارتر عليه، ولكن نقاط الالتقاء تظل في جميع الحالات مثيرة للانتباه. إن أساس الفعل الإنساني واحد لدى المفكرين معا وهو الفرد، والوسيلة الوحيدة للتخلص من عراقيل المجتمع هي التمرد، أو ما سيسمى فيما بعد بالثورة الدائمة. والغاية من هذه الوسيلة هي بناء الإطار الذي يسمح بالانفلات من المجتمع، وليس بناء مجتمع آخر مخالف للمجتمع السائد، لأن البناء يؤدي بالضرورة إلى نتيجة تتناقض مع الحرية والفردية الإنسانية. إن الجمعية التي يتحدث" عنها شترنر قريبة جدا من المجموعة التي يناشدها سارتر. إنها تعبر عن توحد وليس عن وحدة. وأساس توحدها هو الإرادة وليس الوجود. معنى ذلك أنها من طبيعة أنتروبولوجية وليس أنطولوجية.

ونلاحظ، بإمعاننا في تحديد كليهما للجمعية والمجموعة، أن ما يجعل اختيارهما يستقر على هذين الإطارين هو كون الجمعية والمجموعة لا ترقيان إلى كيان يكون عبارة عن تركيب متجاوز للأفراد المكونين له، ليتسامى بذلك عنهم ويعود فيما بعد إلى توجيههم والسيطرة عليهم. إن العلاقة بين الأفراد داخل المجموعة والجمعية علاقة أفقية بين كل الأفراد، ولا وجود بداخلهما لما يسمح لها بالتحول إلى علاقة عمودية بين الأفراد والهيئات، لأن هذه الأخيرة متعذرة الوجود. إنها تصدر عن اختيار الفرد وقناعة الفرد وغاية الفرد، لتظل منتمية إلى الفرد ومتوقفة عليه، خلال كل الفترة التي ينتمي فيها إلى الجماعة. "هناك مسافة بعيدة، يقول شترنر، بين مجتمع لا يحد سوى من حريتي ومجتمع يحد من فرديتي. فالأول عبارة عن اتحاد (Union) واتفاق وجمعية. غير أن المجتمع المهدد للفردية هو قوة لذاتها وتعلو على الأنا، قوة لا يُسمح لي بالنفاذ إليها. يمكن لي الإعجاب بها وتكريمها واحترامها والولع بها، ولكن دون أن أتمكن من السيطرة عليها ولا من تسخيرها لصالحي، لأني لا أقوم، حينما أكون أمامها، سوى بالاستسلام والتنازل

(1) Marx Karl, *Idéologie Allemande*, ed. sociales, 1976, p. 145.

(...). يمكـن اعتبـار الجمعيـة بمثابـة "حريـة جديدة" نظـرا لكونها تمدنا بقدر كبير مـن الحريـة. إننـا ننفلـت فعلا من الضغط الملازم للحياة داخل الدولة أو المجتمع (...) إن الدولة عدوة الفرد وقاتلته، بينما تشـكل الجمعية بنته ومسـاعدته. الأولى عبارة عن روح تريد من يولع بها من حيث هي روح ومن حيث هي حقيقة، والثانية عبارة عن إنجازي، إنها نشـأت بفضلي أنا (...) إنها ليسـت مقدسـة، وليسـت قوة روحية أسمى من روحي"[1].

ليسـت الجمعية إذن نموذجا تحرريا للمجتمع وللإنسـانية بقدر ما هي نموذج لمجموعـات مـن الأفـراد. إن الفوضويـة بهـذا المعنى لا يمكـن أن تكون حلا نهائيا لتحرير الإنسانية، كما يذهب إلى ذلك معظم الفوضويين وعلى رأسهم برودون الذي أشـرنا إليـه أعـلاه. إنهـا وسـيلة للحفـاظ على مكانة التمرد داخـل المجتمع من أجل خلخلته ومنعه من تحقيق انسجامه المبني على الاستعباد والتحقير والتوجيه والضبط. "إن الأمـة باعتبارهـا "هدفـا" للتاريـخ، يقول صاحب الفريد وخاصيته، مسـتحيلة إلى يومنا هذا. لنتخلص بسرعة من كل وهم منافق بهذا الصدد، ولنعترف بأننا متساوون إذا كان المقصود من ذلك أننا متساوون باعتبارنا أناسا. إننا متساوون باعتبارنا أفكارا فقط"[2]. وإذا كانت الثورة قد ارتبطت دائما بفكرة المساواة وغيرها من القيم المنطوية علـى الوهـم فعلـى الإنسـان المحارب للأوهام إبدالها بأسـلوب آخـر في التغيير هو أسلوب التمرد. "ليست الثورة والتمرد مترادفين. تكمن الأولى في قلب النظام القائم ووضع الدولة والمجتمع. فلا تتوفر إذن سوى على قيمة سياسية أو اجتماعية واحدة. ويؤدي الثاني إلى القلب ذاته للمؤسسات القائمة كنتيجة ضرورية، ولكن هذا الأمر لا يشكل أبدا هدفه، إنه لا يصدر سوى عن استياء الناس. إنه ليس بعصيان جماعي وإنما فعل أفراد يقومون ويقفون دون أن يبالوا بالمؤسسات التي ستتكسر تحت تأثير جهودهـم، ولا بتلـك التـي يمكـن أن تنتـج عنهـا. لقد كانت الثـورة تتوخى نظاما ما، وذلك لنسـير أنفسـنا بأنفسـنا. وهو لا يبني آمالا متألقة على المؤسسـات التي سـتأتي فيمـا بعـد. إنـه صـراع ضـد ما هو قائم بهذا المعنى الذي يفيد أن ما يبنى بعد النجاح يتحطـم مـن تلقـاء ذاتـه. إنـه مجهودي لأتخلص من الواقع الـذي يقمعني (...) تأمر

(1) Stirner. M, *L'unique et sa propriété*, trad. Robert L. Reclaire, ed. Stock, pp. 386 -387.

(2) Ibid., p. 390-91.

الثورة بالتأسيس والبناء، ويريد التمرد أن ننهض وان نسمو"[1].

إننا لا نجد في النصوص السارترية تمييزا بين الثورة والتمرد بهذا الوضوح الذي نشاهده عند شترنر، ولكننا نتوفر مع ذلك على العناصر ا لكافية في كثير من نصوصه لاستخلاص مثل هذه النتيجة. إن الثورة المستمرة مقولة أساسية في دفاتر الأخلاق ومفادها يلتقي مع التوجه الشتيرنيري لأنه يقصد بها تجنب فكرة البناء والتأسيس النهائيين. إن لحظة الحرية هي لحظة القيامة (L'apocalypse) التي ينهض فيها الفرد (والأفراد) ضد ما هو سائد، ويشعر خلالها انه يسمو فوق كل ضوابط المجتمع وإكراهاته وضغوطاته. هذا بالإضافة إلى أن مثل هذا السلوك يتحقق دائما في إطار مجموعات أو بواسطة مجموعات. لا يحصل التمرد إلا عند حصول علاقة حميمية بين أفراد مجموعة معينة لتنضاف إليها مجموعة أخرى يتوفر فيها الشرط نفسه.

لا نريد إطالة الكلام عن المجموعة عند سارتر لأنها ستكون موضوع الباب الثالث. ونود قبل الانتقال إلى هذا الباب الإشارة إلى فرق يسترعي الانتباه بين سارتر وشترنر رغم التقارب القوي بينهما. وللعامل التاريخي دوره المهم والحاسم بدون شك في وجود هذا الفرق بين المفكرَيْنِ. فإذا كان شترنر يبني اختياره للتمرد على تجربة الثورة الفرنسيبة التي تنعت بالثورة البورجوازية فإن سارتر ينطلق في تصوره للمجتمع من تجارب ثورية متعددة وعلى رأسها الثورة البولشيفية والصينية. ولهذا فإن المعطيات أوفر وأشمل بالمقارنة مع شترنر. ولقد كان لهذا الفرق على مستوى التجربة التاريخية نتيجته على مستوى النظرة إلى تنظيم العلاقات الإنسانية وإمكانية تحررها. ونحن نسجل بهذا الصدد أن التشاؤم الملاحظ لدى شترنر فيما يخص مشروع البناء على مستوى المجتمع، يظل في درجة أدنى بالمقارنة مع التشاؤم الذي نجده لدى سارتر، بصدد الموضوع ذاته. ولقد أكد سارتر في كثير من كتاباته على إعادة الاعتبار للفشل لأنه جزء من الكائن الإنساني. فالفشل ملازم لكل مشروع إنساني بما في ذلك الثورة. وإذا كان التمرد أنجع من الثورة فذلك لأنه في العمق ليس مشروعا، وإنما هو محاولة لإفشال ما ينحو نحو التغلب على الفشل. يقوم المعتمد على الثورة، بمعناها التقليدي، بالعمل ضد البنية الأنطولوجية للكائن الإنساني. إنه

(1) Ibid., p. 397، التشديد من عند الكاتب.

يعتمد على الهدم ليتخلص منه كليا بعد البدء في البناء، متجاهلا أن البناء ينتهي دائما إلى إقصاء القوة الفاعلة لدى الإنسان، ألا وهي قوته السلبية[1].

رفض المؤسسة التمثيلية

ننتقل إلى موضوع آخر له أهميته في فهم فكر سارتر وهو موضوع الانتخابات. ونعمل هنا عل تناول نصوص كتبت بعد نقد العقل الجدلي حتى نتبين الاستمرارية في الفكر السارتري. إنها نصوص تقف في وجه القراءات التي أشرنا إليها في المقدمة، وفي بعض الفصول من الأطروحة، تلك القراءات التي لا تنتبه إلى التوجه الفوضوي لسارتر، أو تلك التي لا تقتنع بسيطرة هذا التوجه لدى كاتب نقد العقل الجدلي.

إن أبرز نص يمكن إثارته بهذا الصدد هو: الانتخابات مكيدة سخيفة، وقد تم إنجازه سنة 1973 أي ثلاثة عشر سنة بعد صدور نقد العقل الجدلي. ما هي أهم الأفكار التي يطورها سارتر في هذا النص؟ إنها كثيرة ومتعددة. نذكر من بينها خدمة الانتخابات للغيرية والانفصال والضعف والخيانة والذرية واللامباشرة. إنها الأفكار ذاتها التي تعرضنا لها بصدد مختلف المؤسسات التي تناولها سارتر، والتي يمكن القول عنها إنها تدخل في إطار اللعبة السياسية أو التحرر السياسي ولكنها لا تخدم التحرر الإنساني. نلاحظ مرة أخرى أن العمل السياسي، يرتبط، أو ينبغي أن يرتبط، بخلق مجتمع واحد ينتفي فيه الاختلاف بكل أنواعه. وإذا أراد العمل السياسي أن يهتم بالحرية فمن اللازم عليه أن يتجاوز ما يسمى بالحرية الفردية وبحقوق الفرد أو المواطن للانشغال بما هو أهم وأعمق، أي بإعادة العلاقة الأولى للأفراد فيما بينهم إلى الوجود، تلك العلاقة المتميزة بالتبادل المباشر. ينبغي أن يتخلى العمل السياسي، بمعنى آخر، عن التفكير في خلق المؤسسات، كيفما كان نوعها، للتعاطي على العكس من ذلك، للتفكير في طرق تقويضها حتى تظل المباشرة هي الوساطة الوحيدة بين الأفراد، أي حتى تغيب الوساطة بشكل نهائي.

(1) لقد أثرنا هذه الملاحظة حتى لا يعتبر القارئ أننا نقيم تطابقا بين المفكرَيْن فيما يتصل بمسألة الثورة والتمرد ولا نريد تناول فكرة الفشل لدى سارتر هنا بإسهاب إذ سنعود إليها في نهاية الباب الأخير الذي سيكون بمثابة تركيب بين البابين السابقين.

ولعل الجديد في النصوص المكتوبة بعد نقد العقل الجدلي هو الإقرار بكل وضوح بلا ذرية العلاقات الإنسانية قبل مرحلة الاستيلاب. بمعنى آخر إن الذرية نتيجة ممارسات سياسية وتنظيمية، وليست نتيجة بنيات أنطولوجية. صحيح إن كتابات سارتر تقر ابتداء من الوجود والعدم بالارتباط الوثيق بين الأفراد على المستوى الأنطولوجي، إذ لا يكتشف الوجود لذاته وجود الآخر في الخارج عند انفتاحه على العالم المحيط به، وإنما يكتشفه داخل محيطه هو حيث يشكل وجود الآخر بعدا من أبعاد الوجود لذاته. وقد لاحظنا أن نقد العقل الجدلي يحافظ على هذه العلاقة الأولية مع محاولة تخليصها من المعنى الذي تحمله في الكتاب الأول، أي من طابعها الجحيمي، لربط ذلك المعنى بالواقع الخارجي وبالمحيط. وإذا كان هذا الكتاب يدافع إلى حد ما عن الترابط بين الأفراد على المستوى الأنطولوجي، وعن حياد هذا الترابط إلى حد ما، فإن المقالات المكتوبة بعد نقد العقل الجدلي تذهب إلى حدود الإقرار بإيجابية العلاقة الأولى، الرابطة بين الأفراد، على الأقل في جانب منها. ويظهر هذا بكل وضوح بالدرجة الأولى في مقال: الانتخابات مكيدة سخيفة حيث نقرأ مال يلي: «لا يزداد الناس داخل وضعية يسودها الانفصال. إنهم يبرزون وسط عائلة تكونهم خلال سنواتهم الأولى. وسينتمون فيما بعد إلى جماعات ذات وظائف اجتماعية، وسيؤسسون هم أنفسهم عائلة. يضفى عليهم الطابع الذري عندما تمارس قوى اجتماعية كبرى - شروط العمل داخل النظام الرأسمالي والملكية الخاصة والمؤسسات... إلخ - على المجموعات التي تنتمي إليها من أجل تفتيتهم واختزالهم في وحدات يزعم أنهم يتشكلون منها»[1].

إن انتقاد سارتر لنظام الانتخابات هو انتقاد للنظام الديموقراطي في حد ذاته، وانتقاد أيضا لمن يعتقد تجاوز هذا النظام عبر عملية الاقتراع. وبهذا نجد التقاء كبيرا بين سارتر وماركس فيما يخص النقطة الأولى، دون أن يستمر هذا الالتقاء بصدد النقطة الثانية. فلجوؤنا إلى القضية اليهودية لماركس يعلمنا أن هذا الأخير يميز تمييزا واضحا بين ما يسميه بالتحرر السياسي وما يصطلح عليه بالتحرر الإنساني. وهدف التمييز هو الإقرار من جهة بالتقدم الحاصل داخل المجتمع المدني الحديث، بالمقارنة مع ما كان عليه في إطار النظام الإقطاعي، والتأكيد من جهة ثانية على ما

(1) Sartre, *élection piège à cou in Situations X*, ed, Gallimard, 1976, p. 77-78.

ينطوي عليه هذا المجتمع من أسس وظواهر متنافية مع ما تقتضيه طبيعة الإنسان من علاقات اجتماعية لتحقيق ذاتها. «يشكل التحرر الإنساني، يقول ماركس، بكل تأكيد تقدما كبيرا، ولا يمثل بدون شك الصورة النهائية للتحرر الإنساني على العموم، وإنما يشكل الصورة النهائية للتحرر الإنساني داخل نظام العالم الموجود إلى حدود فترتنا هذه». ويضيف بعد هذا قائلا: «تعتبر الديمقراطية السياسية مسيحية من حيث كون الإنسان يعتبر في إطارها كائنا ساميا وعاليا. ولكنه يتعلق بالإنسان الذي يتم تقديمه كأمي وغير اجتماعي، بالإنسان في وجوده المتسم بالجواز، بالإنسان في تصرفه العادي، بالإنسان الذي أفسده كل نظام مجتمعنا، بالإنسان الضائع عن ذاته، والمستلب والموهوب؛ وذلك نظرا لسيطرة الشروط والعناصر اللاإنسانية، باختصار الإنسان الذي لم يعد بعد يشكل الكائن الجنسي الحقيقي»[1].

ماذا يقصد ماركس بغياب الكائن الجنسي الحقيقي داخل النظام الديمقراطي، أو في إطار التحرر السياسي؟ إنه يعني بالدرجة الأولى غياب الوحدة الحقيقية بين أفراد المجتمع، وسيادة النزعة الفردية[2]، أي سيادة العلاقات المناقضة تماما للطبيعة الإنسانية الحقة. فالإنسان الذي يدافع عنه التحرر السياسي، حسب ماركس، هو «الإنسان الأناني، الإنسان الذي تم فصله عن الإنسان وعن الحياة الجماعية». كما أن الحرية التي يتغنى بها هذا التحرر هي «حرية الإنسان من حيث كونه مونادة معزولة ومنغلقة على ذاتها»؛ ومن ثمة فإن «الحق الإنساني في الحرية ليس مؤسسا على علاقة الإنسان بالإنسان، وإنما على العكس من ذلك، على فصل الإنسان عن الإنسان. أي إنه الحق في هذا الفصل، حق الفرد المحدود، المحدود عن ذاته»[3].

إن ربط النظام الديمقراطي بالنزعة الذرية مسألة واضحة لدى ماركس في النص الذي نحن بصدده، كما هو الأمر في مخطوطات 1844 الذي تناولناه سابقا. يكمن

(1) Marx. K. , *La question Juive*, trad. Marianna Simon, ed. Aubier Montaigne, 1971, p. 79-93.

(2) يذهب ماركس إلى حدود اعتبار الأنانية بمثابة جريمة تستدعي العقاب (انظر القضية اليهودية الطبعة المشار إليها أعلاه ص 111). وهذا ما سنجده فيما بعد لدى سارتر حيث يؤكد بدوره على الحق الكامل للمجموعة في معاقبة الفرد الذي ينساق مع أنانيته ويهمل وحدة مجموعته.

(3) Ibid., pp. 103-105.

الفـرق بيـن الكتابيـن، فيمـا يخص هذه النقطة، في كون القضية اليهودية تتكلم بصفة مباشـرة عن النظام السياسـي، في حين تتناول مخطوطات 1844 النظام الاقتصادي. ونحن لا ندعي اطلاع سـارتر على النصين أو محاولته التفكير في إطارهما. كل ما هنالك هو أننا نسعى إلى تبيان العلاقة بين المفكرين من أجل وضع حدودها، وإلى تمييز سارتر عن الفكر الذي يدافع عنه ويدعي تجديده، تمييزا ينحصر بالدرجة الأولى في ميله الواضح نحو الفوضوية. فالتقرب المستخلص بين سارتر وماركس من خلال النص: \الانتخابات مكيدة سـخيفة سـرعان ما ينتفي عندما يعمد صاحب المقال إلى إدراج أفكار معينة في التحليل، أفكار لا يمكن أن تصنف إلا في إطار الفوضوية.

يركز سارتر حقيقة، في انتقاده للنظام الديمقراطي، على الطابع الذري للعلاقات الاجتماعيـة السـائد بداخلـه، ويعيـب عليـه أخذه بالإنسـان المجرد مـن كل مكوناته المادية والاجتماعية، وذلك بهدف التوصل إلى الإبقاء على الإنسان كوسيلة لتحقيق الأهداف التي تمليها توجهات النظام السياسـي والاقتصادي. لا وجود للإنسـان من حيث هو قيمة حقيقية داخل النظام الديمقراطي، وتعتبر الانتخابات أحسن دليل على ذلـك. "إن نظـام الاقتـراع مؤسسـة، ومـن ثمـة فهو كائن جماعـي (collectif) يضفي الطابع الذري على الناس الملموسين، أو يدرجهم في إطار النظام السلسلي، ويتوجه بصددهـم إلـى كيانـات مجـردة، أي إلى المواطنين المحددين من طرف مجموعة من الحقوق والواجبات السياسية، أي عبر علاقتهم بالدولة وبمؤسساتها"[1].

ومـن هنـا يعمـل النظام الديمقراطي سياسـيا على تعميـق العلاقات الناتجة عن النظام الاقتصادي المرتبط به والمتميز بالتوفن (La rareté). يكون الفرد داخل النظام الديمقراطي دائما كائنا آخر بالنسـبة لغيره وبالنسـبة لذاته. ولا يجد في الآخر سـوى حدودا لإمكانياته وتهديدا لها، بدل أن يجد فيه فرصة لتطويرها وتمديدها. ولا غرابة فـي أن تكـون العلاقـات هنـا علاقـات غيرية، ما دام أن الاقتراع يشـكل مؤسسـة من بين المؤسسات التي يقوم عليها النظام الديمقراطي. فالمؤسسة لا تعمل سوى على خلق العلاقات اللاإنسانية، أو على تحويل العلاقات الإنسانية، إن كانت متوفرة، إلى علاقات لاإنسانية. تدخل كل مؤسسة في إطار ما يسمى بـ "الكائنات الجماعية" أي في علاقات الغيرية والاستلاب.

(1) Sartre, *Situations, X*, p. 79–80.

ولاشك أن سارتر يتقرب من الماركسية أيضا حينما يميز بين السلطة القانونية التي يقوم عليها النظام الديمقراطي والسلطة الشرعية الغائبة داخل هذا النظام، والتي لا تتحقق إلا بتحقيق التحرر الفعلي للإنسـان، أي بتحقق المجتمع الذي تغيب فيه الغيرية. يظل هذا التمييز بين السلطة القانونية والسلطة الشرعية مقبولا ومؤسسا داخل الماركسـية. إن ما هو قانوني لا يتمتع بالضرورة بالنسبة للماركسـية بالشـرعية، لأن القانون عبارة عن ابتكار قائم على الخداع، كي تعطى الأسـبقية لما هو ثانوي على حساب ما هو أولي - الواقع المادي للأشخاص. إنه وسيلة لتبرير سيطرة الأقلية على الأغلبية. في حين تقتضي الشرعية العكس، أي منح الأولوية للأغلبية، على مستوى العدد وعلى مسـتوى الفعل والفعالية. هذا بالإضافة إلى أن الشـرعية لا تحصل إلا حينما تتحقق القيم الإنسانية وتأخذ أبعادا مادية ملموسة. وتكون هذه النتيجة مقرونة طبعـا بسـيادة الأغلبيـة. إن النصـوص المأخوذة من القضيـة اليهودية المذكورة أعلاه تبين أن التحرر السياسي القائم على القانون بعيد كل البعد عن تحقيق القيم المثلى، مـا دام انـه يـؤدي إلـى الأنانية والانقسـام والعزلة والحريـة المجردة. وما ينطبق على حقوق المواطن ينطبق كذلك على ما يسـمى بحقوق الإنسـان، حيث يؤكد ماركس على أنه ليس هناك "أي حق من الحقوق المسـماة بحقوق الإنسـان يتجاوز الإنسـان الأناني، الإنسان كما هو وكعضو للمجتمع البرجوازي، أي فرد منغلق على ذاته وعلى مصلحته الخاصة وهواه الخاص والمنفصل عن الجماعة. إنه لبعيد كل البعد أن يكون الإنسان متصورا في إطارها ككائن ينتمي إلى الجنس، فالحياة الجنسية أو المجتمع يبـدوان علـى العكـس مـن ذلـك كإطـار خارجي عن الأفـراد، وكحد لاسـتقلاليتهم الأولى. إن العلاقة الوحيدة التي تربطهم فيما بينهم هي الضرورة الطبيعية، والحاجة، والمصلحة الخاصة، والحفاظ على ملكيتهم وشخصيتهم الأنانية"[1].

ولسـنا فـي حاجـة هنـا للإطالـة في الكلام من أجل البرهنة على تفوق السـلطة الشـرعية بالمقارنة مع السـلطة القانونية في فكر ماركس. يكفي التذكير بتأكيده على حتميـة هـذه السـلطة. إنهـا سـتحل محـل السـلطة القانونية كتجـاوز للتناقضات التي يحملها المجتمع الذي تسود فيه هذه الأخيرة. بمعنى آخر إن السلطة القانونية تحمل في طياتها ما سيعمل على تقويضها لترك المجال للسلطة الشرعية.

(1) Marx, *La question Juive*, p. 109.

إلا أن ما يهمنا نحن هو تتبع الجوانب الفكرية التي تجعل من سارتر مفكرا فوضويا، أكثر من الاهتمام بتلك التي تقربه من الماركسية. ونؤكد مرة أخرى أن هذه المسألة واضحة كل الوضوح في النصوص التي جاءت بعد نقد العقل الجدلي، خاصة منها تلك التي تصنف في الإطار السياسي. وكمثال على ذلك هذا النص بالضبط الذي يفرق فيه بين السلطة القانونية والسلطة الشرعية حيث يقول: "إننا سنقوم مرة أخرى، بتصويتنا إذا، بإحلال السلطة القانونية محل السلطة الشرعية. فالأولى دقيقة تتمتع في الظاهر بوضوح تام تضفي الطابع الذري على المصوتين باسم الانتخابات العامة. والثانية ما زالت جنينية ومتناثرة وغامضة بالنسبة لذاتها: إنها تشكل شيئا واحدا لحد الآن مع الحركة المناهضة للتراتبية الواسعة والفوضوية (libertaire)، والتي نقع عليها في مختلف الأنحاء، ولكنها لم تنظم بعد بتاتا"[1].

وإذا كان النص السارتري المتعلق بتحليل الانتخابات يقربه من كتابات ماركس الأولى ومن التصور الماركسي على العموم للهدف من التحرر، فإنه يعمل في الوقت ذاته على إبعاده عنه. وإن كنا نسجل هذه الفكرة، فذلك لأن سارتر يحسم هنا في موقفه من طريقة تحقيق التحرر. وكما هو الأمر في مختلف النصوص التي كتبها بعد إقراره بوجود البنيات الأساسية للكائن الإنساني، أي بعد تبنيه لفكرة إيجاد مخرج للصراع القائم بين الحريات، فإنه يثير ضرورة الثورة للتمكن من الانتقال من حالة التشتت المجتمعي إلى حالة الوحدة والتعاضد. لا يكتفي سارتر بانتقاد النظام الديمقراطي، وإنما يتجاوز ذلك ليرفض كل تنظيم سياسي يتبنى الانتخابات باعتبارها وسيلة لتحقيق التغيير داخل المجتمع. فالمقال موجه بالدرجة الأولى ضد الحزب الشيوعي والحزب الاشتراكي باعتبارهما ممثلين أساسيين لمطامح الطبقة المستغلة والشعب بصفة عامة. إن اللجوء إلى النظام التمثيلي عبارة عن تبن للتصور البرجوازي للسير المجتمعي، ومن ثمة يستحيل التوصل إلى وضع نهاية للظواهر اللاإنسانية التي يفرزها المجتمع الرأسمالي. إن محاولة تغيير المجتمع عبر اختيار مجموعة من الأفراد ليمثلوا الجماهير داخل البرلمان تعمل على تعميق التردي والتشتت والاستلاب وسط المجتمع أكثر مما تعمل على تحقيق التحرر. وذلك لأن الثورة هي الوسيلة الوحيدة للتخلص من القيم اللاإنسانية.

(1) Sartre, *Situations X*, p. 77.

"إننا سنضع نهاية للثورة في صناديق الاقتراع، مسألة لا غرابة فيها لأنها مصنوعة على أي حال من أجل هذا الغرض. (...) وإذا أرادوا الرجوع إلى الديمقراطية المباشرة [يقصد الممثلين السياسيين وعلى رأسهم الحزب الشيوعي والحزب الاشتراكي]، ديمقراطية الشعب المناضل ضد النظام، ديمقراطية الناس المعنيين ضد النظام السلسلي الذي يحولهم إلى أشياء، فلماذا لا تكون البداية من هنا؟ أن يصوت المرء أو لا يصوت، ليس في الأمر اختلاف. والامتناع عن التصويت هو فعلا تأكيد للأغلبية الجديدة أيا كانت. ومهما كان فعلنا بصدد هذا الموضوع فإننا لن ننجز أي شيء إن لم نناضل في نفس الوقت. وهذا يعني أن نناضل منذ الآن ضد نظام الديمقراطية غير المباشرة التي تختزلنا بشكل إرادي في الضعف، محاولين، كل واحد حسب وسائله، تنظيم الحركة الشاسعة المناهضة للتراتبية والتي تعترض على المؤسسات أينما كانت"[1].

هناك إذن من جهة حث على الثورة باعتبارها الحل الوحيد لخلق المجتمع الجديد، مجتمع الحرية والتحرر والإنسانية؛ وهناك من جهة ثانية تأكيد على خلق مجموعات كوسيلة لتجسيد الثورة. يظل مفهوم المجموعة حاضرا حضورا قويا في النص المخصص للانتخابات، وفي كل النصوص السياسية الموالية لنقد العقل الجدلي. وإذا كان الاقتراع يستحق النقد والرفض فذلك لأنه يقف كعائق في وجه الأفراد، ويمنعهم من اتباع الطريق الذي يرسمه الجدل المؤسس (La dialectique constituée)، أي الجدل الوحيد الذي يمكنه أن يحل محل الجدل التأسيسي (La dialectique constituante) نظرا لكونه يقوم على أهم ما تتميز به الممارسة الفردية: فعاليتها ونشاطها. ولعل ما يجعل المجموعة أقرب كيان أو كائن من الفرد هو تشكليها لأول مرحلة داخل الممارسة المؤسسة، بمعنى أن الفرق بينها وبين الفرد يظل فيما يخص طبيعة ممارستها ضئيلا جدا. وإذا كان المجتمع لا يخلو على العموم من تشكل المجموعات فذلك لأن الحرية لا تستلب أبدا في كليتها، ولأن الاستلاب لا يمس جميع أفراد الكائنات الجماعية (Les collectifs). وبقاء الحريات صامدة في وجه ما يشيئها يؤدي بالضرورة إلى خلق مجموعات يمكنها أن تتطور وتمتد لتنتهي إلى خوض الثورة، أو تخمد فتنتهي فعاليتها لتترك المكان لمجموعة أخرى

(1) Ibid., pp. 86-87.

ستعوضها، أو ستتشكل بجوارها[1].

ينعت سارتر الانتخابات بالسلبية لأنها تحرف نشاط المجموعات التي تتشكل داخل المجتمع ولا تتوفر نهائيا على الوسائل التي يمكنها أن تطور ممارسة المجموعة نحو التحرر. إذ ينكب عملها على إرساء العمل المؤسسي فتتناقض بذلك في ماهيتها مع ماهية الممارسة الفردية، وكذلك مع ممارسة المجموعة التي تعتبر الامتداد الوحيد والأصلح للممارسة الفردية. إنها تعوق هذه الأخيرة في تحقيق النشاط الفعلي الملائم لها، وإذا كنا نستعمل كلمة عائق فذلك لأننا نعتبرها مناسبة جدا هنا، حيث لا يرى سارتر في التوجه التمثيلي نشرا لفكر معين بقدر ما يرى فيه إيقافا ملموسا للحركة المستمرة النشأة داخل المجتمع، وهي ظهور المجموعات.

نعتقد أن مفهوم المجموعة يعطي فعلا للفكر السارتري أصالته كما يذهب إلى ذلك توماس فليين (Tomas Flynn). غير أن هذه الأصالة لا تكمن في نجاح سارتر في تفسير العلاقات المتبادلة بين الأفراد، كما يقول الكاتب الأمريكي المدافع عن النظرية الاجتماعية في فكر سارتر[2]. تتجلى أصالة سارتر في الحقيقة، إذا أردنا الدفاع عنها فعلا، في تمكنه من تفسير الثورة والإقرار بضرورتها من داخل المجتمع ومن داخل الممارسة الفردية ذاتها، وذلك لكونها تتمكن من خلق مجموعات منسجمة ومتجانسة، بغض النظر عن طبيعة العلاقات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية. تفسر نظرية المجموعات عند سارتر أصل الثورة بحيث تربطها بطبيعة الحرية الإنسانية. لا تصارع الحرية فقط من أجل الحصول على الاعتراف بها من

---

(1) لهذا السبب نجد سارتر يستعمل مفهوم «الكائن الجماعي» (Le collectif) بدل الذرية. إن وجود مجموعة من الأفراد داخل وسط معين يفرض عليهم الدخول في علاقات فيما بينهم، ويمنع عليهم من ثمة أن يكونوا مجموعة من ذرات، منفصلة عن بعضها البعض. إذا كان سارتر يتحدث عن الذرية فذلك لأن الوحدة بين الأفراد تكون ذات طبيعة خارجية وليس لأنها منعدمة تماما. ومهمة الممارسة الثورية هي قلب الوحدة السائدة من وحدة خارجية، لا تنفصل عن الاستلاب، إلى وحدة داخلية، باعتبارها الوحدة الوحيدة التي ينتفي فيها الاستلاب. هذا هو معنى التوضيح الذي يقوم به سارتر حينما يثير لاتطابق مفهوم الذرية مع تصوره للمجتمع، رغم اعتماده عليه في التحليل حيث يقول: لا تترجم الذرية في الحقيقة جيدا علاقاتهم (المصوتين) لكونهم ليسوا فعلا ذرات منفصلة تماما عن بعضها البعض. إنهم يشكلون «كائنات جماعية» (des collectifs) Sartre, *Situations X*, p. 779.

(2) Cf. Flynn Thomas, *Sartre And marxist existentialism*, The university of Chicago press, p. 190, 197.

طرف الحرية أو الحريات الأخرى، كما أنها لا تصارع فقط تحت تأثير نتائج النظام الاقتصادي الذي تحصل في إطاره على ما ترضي به حاجياتها. إنها تصارع وتثور في إطار جماعي لأن تجانسا معينا ينشأ بالضرورة بين مجموعة من الحريات في كل الأوساط الاجتماعية. صحيح إن هناك تفاوتا في درجة هذا التجانس وفي طرق انتشاره، غير أن هذا التفاوت لا يمنعه من الظهور هنا أو هناك.

سيكون لسارتر إذن أكبر فضل في إضفاء الطابع الاجتماعي على الثورة، وفي إدراجها داخل المجتمع. إنها ملازمة للعلاقات الاجتماعية مهما بلغ جمودها وتشيؤها، لأن مجموعات منسجمة ومتجانسة تنشأ باستمرار كما قلنا أعلاه. وهذا ما لم يتمكن كبار المنظرين للثورة من تأسيسه. لقد ظل لينين نفسه عاجزا عن إعطاء الأصل الاجتماعي للثورة، ما دامت ترتبط لديه بتدخل الحزب، أي بتدخل هيئة خارجية. ولقد أفادنا كثيرا ترونت شرويير (Trent Schroyer) في تعليقه على الطابع الخارجي للثورة لدى لينين وماركوز، مما جعلنا ننتبه إلى أهمية سارتر بهذا الصدد، وإلى أصالته. يقول شرويير: "تعترف نظرية الطليعة عند لينين بأنه لا يوجد في نقد ماركس للرأسمالية أي سبب يجبر على الصراع التحرري، ومن ثمة فإن الحزب يأتي بالمشروع الثوري من الخارج. وهناك مثال آخر يتشكل من العودة التي يقوم بها هربرت ماركوز إلى النظرية الليبيدية الفرودية التي تضع سبب الصراع التحرري في تمرد الغرائز الحقة على سيطرة الحضارة الصناعية. إن هاتين المحاولتين الهادفتين إلى منح حاجة في التحرر تدرِجان فعلا، داخل النظرية، ميكانيزمات خارجة عن المجتمع: التنظيم الحزبي بالنسبة للينين، والغرائز البيولوجية الداخلية بالنسبة لماركوز"[3].

ولعل ما جعل سارتر يحقق تقدما بالمقارنة مع باقي الماركسيين، وماركس نفسه، هو عدوله عن البحث في اللحظة السياسية لينشغل بالأساس بمسألة الثورة. إنه لا يبحث في الحقيقة في طرق الحصول على السلطة، ما دامت السلطة تؤدي دائما في نظره إلى الاستبداد والاستغلال والاستلاب. إنه ينكب على التفكير في طرق تطوير الممارسة الناشئة داخل المجموعات، أي تطوير الثورة. ليس المهم بالنسبة إليه هو إنجاح الثورة بقدر ما هو الإبقاء على الثورة. كل شيء يتغير في مثل

(3) Ibid., p. 90.

هـذا المنظـور، ويصبـح موضـوع التوصـل إلى السـلطة أمرا لا أهمية له في فكر يهتم بالدرجة الأولى بممارسة المجموعات، أي بالثورة. وإذا كنا ندافع عن الفوضوية في فكر سـارتر فذلك لأنه يهمل كليا اللحظة السياسـية لينكب على التفكير في الثورة وفي الثورة وحدها. سنلاحظ فيما بعد، في الباب القادم، أن اهتمامه بالثورة لا يتم من أجل إنجاحها والتوصل إلى الحكم، لأن هذه الغاية سـرعان ما تؤدي إلى نقطة البداية: العبودية والاستغلال. إن إنجاح الثورة بالنسبة لسارتر هو التمكن من الحفاظ عليها وسـط المجتمع، أي التمكن من الحفاظ على نشـاط المجموعات، أو تطويره أو خلقه. ونعتقد أن في هذا الأمر ما يميز فوضوية سارتر عن باقي الفوضويات التي عرفهـا تاريـخ الفكـر، ومـا يجعلـه بعيدا كل البعد عن الماركسـية. وإذا كنا نتكلم عن أصالة سـارتر بصدد نظريته المتعلقة بالمجموعات فذلك لأنها تسـاعد في الحقيقة على حل مشكل أساسي داخل الفكر الماركسي والفكر الاشتراكي على العموم، ذلك المشكل الذي يعبر عنه شروير بـ "الفشل في الإلمام التام بمعنى التحرر الاجتماعي والثقافي"[1]. لقد كان الاهتمام منكبا دائما على مسألة الحصول على السلطة، وعلى الطـرق الناجعـة فـي ذلـك، مع إهمال مدى اسـتيعاب الوعي عنـد الأفراد والمجتمع للتغيـرات الناتجـة عـن التحـول الحاصـل فـي السـلطة. لـم يخرج مثل هـذا التصور أبـدا عـن الدولـة المركزيـة ممـا يؤدي في حالة تحقيقه إلى نتائـج تتعارض تماما مع التحرر المستهدف من طرف منجزي الثورة. وربما كانت كتابات أنا أرندت (Hanah Arendt) بارزة فيما يخص تناول هذه الظاهرة[2].

لا نقصد هنا وجود عودة سارترية إلى هيجل للإلمام باللحظة الثقافية المتمثلة في الوعي الفردي. يمكننا الجزم بأن سارتر لم يجعل أبدا من هذا الجانب ومن هذه العودة أحد همومه الفكرية. كل ما نتوخى إثارته هو سماح تصوره للثورة بالالتقاء مع التوجهات المهتمة بالتطور الفكري والاجتماعي في تناولها لمسألة السلطة، وتجنبها لما يسمى في هذا المجال بالمركزية. إن الدفاع عن الثورة عبر تطوير المجموعات يؤدي إلى الحفاظ على الانفتاح داخل المجتمع، وعلى تعدد المجالات في الثورة. تنشـأ المجموعات في المعمل والمزرعة وبين الموظفين والكتاب والفنانين، بل قد

(1) Ibid., p. 90.

(2) Atrendt Hannah, *Essai sur la révolution*, ed. Gallimard. Coll «*Les essais*», 1967. *Le système totalitaire*, ed. Seuil, coll «point», 1972.

يحدث تداخل بين فئات المؤسسات المختلفة. وهكذا تكون غاية النشاط الثوري هي زعزعة المؤسسات، ومحاولة العمل خارجها، لتستمر الحرية دائما في الحفاظ على نفسها. فبقدر ما يذهب الفكر الليبرالي إلى الدفاع عن المجموعات للإكثار من المؤسسات، أي من أجل خلق مؤسسات جديدة تكون وسيلة لمقاومة المؤسسات السلطوية، بقدر ما يدافع الفكر السارتري عن المجموعات لنسف المؤسسات بمختلف أشكالها، وبذلك يستحق كل الاستحقاق الانتماء إلى الفوضوية.

وإذا انتقلنا إلى نص آخر ينتمي إلى المرحلة نفسها التي أنجز فيها النص السابق سنلاحظ مرة أخرى دفاعه عن الأفكار السالفة الذكر. يتناول مقال "الماويون في فرنسا"[1] أفكارا ثلاثة لها علاقة وطيدة بالفكرة التي لخصناها أعلاه، أي منح النشأة للثورة داخل المجتمع عبر خلق مجموعات نشيطة تنفلت من الممارسة الجامدة والمتحجرة. إن ما يثير انتباه سارتر لدى الماويين، ويجعله يقدرهم، يتلخص في نقاط ثلاث. أولاها إعادة الاعتبار للعنف بعدما تخلت عنه مختلف التنظيمات والحكومات الممثلة للطبقات الشعبية. وثانيها ربطهم لنشأة الفكر والممارسة الثوريين بالشعب وبالجماهير. وثالثها اتسام حركتهم بمناهضة السلطة. سنترك جانبا النقطة الأولى، لأننا سنتناولها بإسهاب في الفصل القادم، لنقتصر هنا على تلخيص الفكرتين الأخيرتين.

يظل المعيار الذي تقاس به الممارسة هو نفسه الذي يتكلم عنه سارتر في نقد العقل الجدلي: الجماد والحجر من جهة، والبناء والوحدة من جهة ثانية. تكون السمة الأولى عامة داخل المجتمع، ولا تظهر الثانية إلا مع المجموعات. ولهذا فإن الممارسة الثورية هي الممارسة التي تعنى بالمجموعات، وتتبنى طريقتها في مواجهة أعدائها، وتطور نظرتها إلى واقعها ومستقبلها. لا تتغذى الحركة الثورية إلا من التمرد والعصيان اللذين تخوضهما المجموعات. وهذا هو بالضبط معنى التلقائية. يقول سارتر: "ينبغي أن يكون حزب الجماهير ،حسب طريقة تفكير الماويين في تأسيسه، في استماع مستمر للجماهير، ويستخلص شعاراته من المجموعة، ويحاول باستمرار تقريب مراحل الجمود من مراحل الفعل: إنه سيكون في البداية، إلى حد ما، ذاكرة الجماهير. هذه هي تلقائية الماويين، وكل ما تعنيه هو أن الفكر الثوري ينشأ من

(1) Sartre, *Les maos en France*, in *Situations X*, Gallimard, 1976, pp. 86-87.

الشعب، وأن الشعب وحده هو الذي يحمله عبر الفعل إلى تطوره التام. ولا يجهلون طبعا أن الشعب ما زال غير موجود في فرنسا: ما عساه أن يكون في الحقيقة من غير مجموع الجماهير وهي تتخلص عبر الصراع من الجمود؟ ولكن، متى ما مرت الجماهير إلى الممارسة فإنها تكون على المستوى المحلي قد شكلت شعبا في بداية تحققه"[1].

وتأتي النقطة الثالثة التي يركز عليها النص ليعطيها بدورها منحى فوضويا، حيث تعمل على تعميق النقطة الثانية بتأكيدها على ارتباط تمرد الجماعة بدحض كل الأشكال السلطوية داخل المحيط الذي تعمل فيه. وبما أن الجماهير تدافع عن الحرية - حرية العمل وحرية الصحافة وحرية التنظيم - فإنها تجسد بذلك الغاية الأخلاقية المثلى الكامنة في التخلص من استغلال الإنسان للإنسان. "إن الماويين وحدهم، يقول سارتر، هم الذين رأوا في ذلك [حبس الأطر] إثباتا ملموسا لحرية العمل: ويبين هذا أن طموحهم نحو الحرية لا تشوبه أي مثالية، وأنه يجد منبعه دائما في الشروط الملموسة والمادية للإنتاج، الشيء الذي لا يمنع من أن يمثل لدى كل حالة بالنسبة للعمال مجهودا من أجل تأسيس مجتمع أخلاقي، أي حيث يكون الإنسان متخلصا من الاستلاب، ويمكنه أن يجد نفسه في علاقاته الحقيقية مع المجموعة"[2].

والجدير بالذكر أن سارتر يتكلم هنا عن الماويين في فرنسا، وليس عن الماويين على العموم. صحيح إن الموضوع مفروض عليه ما دام يشكل مقدمة لكتاب سينشر تحت هذا العنوان، ولكن هذا لم يكن ليمنعه من الكلام عن التيار بشكل عام وفي حدود أسسه النظرية. لم يقم سارتر بهذا العمل لأنه أراد أن يبرر تعاطفه مع الحركة انطلاقا من التقائها مع توجهه الفكري الذي هو الفوضوية. قد يعترض على حكمنا قارئ للنص يعطي الأهمية بالخصوص لبعض الفقرات أو الأقوال التي تثير بوضوح (لا يحتاج إلى تأويل) مسألة التوصل إلى المجتمع الاشتراكي وبناء دولة العدالة كقول الكاتب مثلا: "إن نضالات الجماهير "تنحو إلى الانتظام لتصبح في الأخير

(1) Ibid., pp. 44–45، التشديد من عند الكاتب.

(2) Ibid., p. 46.

- في مجملها - بداية سياسة للجماهير ينبغي التوصل إليها بالضرورة"[1]. لا نظن أن مثل هذا القول يعبر عن قناعة لدى سارتر بتوصل الجماهير إلى أخذ السلطة، وبالخصوص عبر التنظيم الماوي. إن استعماله لكلمة سياسة الجماهير لا يخرج، في نظرنا، عن الإطار العام لفكره وهو توصل هذه الأخيرة إلى مرحلة تتعدد فيها الجهود المتمردة على مستوى واسع، فتقلل من ضغط المؤسسات المسيطرة عليها، كما قد تذهب إلى حدود تكسيرها حينما تسمح لها الظروف بذلك. ونحن نسجل، كما قلنا قبل قليل، إثارته بالضبط لممارسة الحركة الماوية انطلاقا من الممارسات التي تلتقي مع فكره، وليس انطلاقا من مبادئهم ولا من غاياتهم.

هذا بالإضافة إلى أن الماويين لم يتوصلوا في فرنسا إلى تأسيس الحزب بالمعنى الحقيقي للكلمة. إنهم يشكلون مجرد حركة تتجسد في ممارسات مجموعات مشتتة تعبر بقوة عن مآسي بعض القطاعات، وتستنكر بشدة الهوة التي تفصلها عن باقي الطبقات المسيطرة. ولعل لهذا الجانب دوره الكبير في جعل سارتر يتعاطف مع الحركة، كما تعاطف مع مختلف الحركات التلقائية التي عرفتها فرنسا، وغير فرنسا، وبالخصوص أحداث سنة ثمان وستين. ويمكن اعتبار مقالة الجماهير والتلقائية والحزب ذا دلالة كبيرة فيما يخص توجهه السياسي. إذ يعبر فيه بكل وضوح عن رفضه للحزب كيفما كانت بنياته، لأن الحزب لا يمكنه إلا أن يكون مؤسسيا. لا يأتي رفض سارتر للحزب فقط من كونه لا يدافع دفاعا حقيقيا عن الطبقات التي يمثلها، أو من كونه لا يستوعب كل الاستيعاب التناقضات المكونة للمجتمع الذي يشتغل فيه، أو أنه لا يساير طموحات الجماهير التي يستند إليها. إن الرفض ناتج بالدرجة الأولى عن الطبيعة التشكيلية للحزب، حيث لا يمكنه التخلص من الطابع المؤسسي. والأكثر من ذلك فإنه يعمل من أجل جعل نفسه مؤسسة. وربما كان مقال الجماهير والتلقائية والحزب أحد أهم المقالات التي يدافع فيها سارتر بعد نقد العقل الجدلي عن نظرية المجموعات لتكون بمثابة تعويض عن الحزب. إنه المقال الذي يبين بكل وضوح، وبعمق أيضا، تميزه عن كل توجه يفسر التغير الاجتماعي وضرورة الفعل بعوامل ذات طابع خارجي. إنه مقال يمثل أكبر محاولات سارتر، بعد نقد العقل الجدلي، لتأسيس الفوضوية بتقديم إيجابيات نظرية للمجموعات التي

---

(1) Ibid., p. 47.

تتمكن من تحويل الحزب من مؤسسة إلى "تيار يكون في استطاعته جني الاندفاعات الاحتجاجية التي تنشأ انطلاقا من الحركات بدل ادعاء توجيهها"[1]. ما معنى مسايرة الاندفاعات الجماهيرية بدل توجيهها؟ لا يمكن أن يعني ذلك شيئا آخر غير التخلي عن الضوابط الداخلية للحزب لاتباع الانجرافات الخارجية، أي التخلي عن الطابع المؤسسي لكي يصبح الحزب حركة تتحكم فيها التلقائية بدل أن يتحكم هو في التلقائية.

"يتطور الحزب، حسب قول سارتر، كمجموعة من المؤسسات، إذن كنسق مغلق وسكوني ينحو نحو التحجر. ولهذا السبب يكون دائما متأخرا عن الجماهير المنصهرة حتى في ا لحالة التي يحاول فيها توجيهها، لأنه يفقرها ولأنه يسعى إلى ربطها به حينما لا يذهب إلى حدود إلغائها وفك كل تضامن معها. ويحدث هذا في الوقت الذي "تفكر فيه المجموعة المنصهرة في التجربة كما تقدم إليها بدون وساطة مؤسسية. وهذا ما يجعل فكر الجماعة يمكنه أن يكون غامضا يستحيل إدراجه في نظرية معينة، ومزعجا - كما هو حال أفكار الطلبة في ماي ثمان وستنين - ولكن ذلك لا يمنعها من تقديم درجة من التفكير أكثر صحة، لأنه لا وجود لأي مؤسسة تتوسط بين التجربة والتفكير في التجربة"[2].

ويذهب سارتر إلى حدود إقامة تعارض بين المجموعات المنصهرة، التي تؤدي في نظره إلى جعل الجماهير تعيش حياة الغليان باستمرار، وبين التنظيمات الحزبية الساعية إلى ضبط هذه الجماهير وإخماد الحيوية التي تخترقها. وحينما يتكلم سارتر هنا عن الأحزاب فإنه يقصد طبعا التنظيمات اليسارية، اشتراكية كانت أم شيوعية. وإذا كان هناك تعارض بين التوجهين، فالسبب راجع إلى مكوث الحزب في الإطار السياسي وتخطي الجماهير لهذه العقبة المنافية للتحرر الفعلي. فالعمل في الإطار السياسي معناه احترام القواعد التي يقوم عليها هذا الإطار، والانطلاق من كون "اللعبة مدبرة سلفا". يقتضي العمل رفض اللعبة بأسرها والاستعداد المستمر لتكسير كل لعبة، أو على الأقل البقاء خارجها في انتظار الوقت المناسب لتقويضها. يبين سارتر في هذا المقال من خلال التعارض الذي يقيمه بين الحزب والجماعة

(1) Sartre, *Masses, spontanéité et Parti*, *Situations VIII*, Gallimard, 1972, p. 269

(2) Ibid., p 267 68، التشديد من عند الكاتب.

المنصهرة، كما يعلن عن ذلك في مقالات أخرى[1]، نفوره مما هو سياسي ورفضه لربط التحرر الإنساني بالسياسة لأن هذه الأخيرة لا تنفصل عن المؤسسة، ولا يمكنها أبدا أن تعمل خارج الفكر المؤسسي.

لا يمكن اعتبار استعمالنا لكلمة تعارض فيما يخص العلاقة بين العمل الحزبي والحركة المنبثقة من الجماعة ينطوي على تحريف أو مبالغة، وذلك لأن سارتر يعبر عنه ويعترف بعدم إمكانية إرجاع أحدهما إلى الآخر. بمعنى أن الأمر يتعلق بتوجهين مختلفين كل الاختلاف. نقرأ في النص السالف الذكر ما يلي: "إن ما يبدو لي مهما في خطاطاتكم [يخاطب مستجوبيه من جريدة المنيفيسطو الإيطالية] هو ثنائية السلطة التي يرسمها سلفا، أي علاقة مفتوحة وغير قابلة للاختزال بين الحركة الوحدوية التي تعود إلى التنظيم السياسي للطبقة، والحركات المتمتعة بالتسيير الذاتي كالمجالس والجماعات المنصهرة. أؤكد على هذه العبارة: غير قابل للاختزال، لأنه لا يمكن أن يوجد بين الحركتين سوى توتر مستمر. سيحاول الحزب دائما في حدود اعتبار نفسه "في خدمة" الحركة اختزالها في خطاطته الخاصة للتأويل والتطور، وستحاول الحركات المتمتعة بالسير الذاتي دائما إسقاط خاصيتها الحية على العقدة المتناقضة للنسيج الاجتماعي. ربما قد يظهر في البداية تحول متداول داخل هذا الصراع، والذي يمكنه مع ذلك إذا كان ينبغي أن يظل ثوريا - أن يسير في اتجاه الذوبان المتصاعد للسياسي داخل مجتمع ينحو نحو التوحد ولكن أيضا نحو الحكم الذاتي، أي إتمام تلك الثورة الاجتماعية التي تلغي الدولة وكل المراحل الأخرى السياسية المحضة. ونقصد باختصار جدلا موجها بطريقة تجعله يرتبط بخطاطة ماركس للتطور. لم يحدث هذا إلى حد الآن؛ ربما قد بدأت شروط ذلك في الوجود داخل المجتمع الرأسمالي المتقدم، ولكنها تبقى على أي فرضية للاشتغال"[2].

وإذا كان هذا النص يساعدنا عل تصنيف سارتر في إطار الفوضوية انطلاقا من حسمه في وضع نهاية للحركة الثائرة، إن هي انتظمت في إطار أحزاب سياسية أو على شكل أحزاب سياسية، فإنه يبين لنا في الحقيقة أيضا الاستمرارية في فكره.

---

(1) لقد استشهدنا سابقا بقول لسارتر من دفاتر الأخلاق يربط فيه السياسة بالانقسام، ولا بأس أن نذكر هنا قولا آخر له في نص يحمل عنوان الشبيبة المخدوعة حيث يقول: «إن المرارة هي قدر السياسة» *Situations VIII*, p. 242.

(2) Sartre, *Situation VIII*, p. 289-90، التشديد من عند الكاتب.

فمضمون النص أعلاه يكاد يكون المضمون نفسه لنص كتب قبل هذا بسنوات طوال حتى وإن كان التعبير يختلف من الواحد إلى الآخر. لقد سبق له في الجزء الثالث من كتاب وضعيات (*Situations*) أن عبر عن نفور الإنسان الثوري من القيم، واللجوء إلى تنظيم المجتمع تجنبا لما ينطوي عليه التنظيم من إمكانيات الرجوع إلى المجتمع الذي تسوده "الكيانات الجماعية" (Les collectifs). "يعني المرور إلى ضد الفيزيقي، يكتب سارتر، تعويض مجتمع القوانين بمجتمع الغايات. ويحترس الإنسان الثوري، بدون أي شك، من القيم، ويرفض الاعتراف بالسعي نحو تنظيم أفضل للمجتمع الإنساني. إنه يخشى من أن تفتح العودة إلى القيم، ولو عن طريق غير مباشر، الباب أمام خداعات جديدة"[1].

نعتقد أن ما استعرضناه من مواضيع تتخلل الكتابات السارترية يسمح لنا الآن بالتأكيد من جديد على الطبيعة الفوضوية للتوجه السياسي لسارتر، وأن كتاباته الفلسفية وغير الفلسفية ينبغي أن تقرأ انطلاقا من هذا المنظور إذا أردنا الاعتراف فعلا بأصالتها. لقد لاحظنا في الجزء الأول من هذا الباب كيف يتشبث سارتر بالطابع السلبي والعدمي للحرية، وكيف يرفض الإقرار بأي إيجابية بصدد التنظيمات والهيئات التي يعرفها المجتمع، سواء على مستوى القاعدة، أي ذلك المستوى المرتبط بالحياة اليومية، أو على مستوى القمة الخاص بأمور التنظيم والتسيير. ولقد بينا في هذا الفصل رفض سارتر لما نسميه على العموم بالمجتمع المدني، لأن الاستقرار على مستوى المجتمع لا ينفصل في نظره عن الاستلاب. ومن هنا يأتي قرنه للنظام الاقتصادي والإعلامي والقانوني بقمع الحرية وتشويهها واستبعادها. وبينا أيضا كيف أن المؤسسات العليا الساهرة على حفظ الاستقرار والأمن لا تستحق في نظره سوى مواجهة الناس لها بالعصيان والتمرد. وتمكنا في الأخير من التأكد أيضا من رفضه للتنظيم الحزبي باعتباره وسيلة لمحاولة تغيير الأوضاع المتسمة بالاستغلال والاستلاب، لأن الحزب يعتمد على المؤسسات فتتحول بذلك الديمقراطية، في نظره، إلى نقيضها ليلتحق الحزب بدوره بباقي التنظيمات المتنافية مع مقتضيات الحرية. ومهما بلغت حقوق المنتمي إلى الحزب من درجات في إبداء الرأي وأخذ المبادرة في الفعل والتوجيه، فإنه يظل مع ذلك، داخل كيان غير ديمقراطي، ما

---

(1) Sartre, *Situation III*, p. 193.

دام أنـه "يكفـي أن يتعلـق الأمـر بحـق، ليفرغ هـذا الأخير من كل محتواه ويصبح في الحقيقة لا حق"[1].

يبقى أن الحل الوحيد لمواجهة الاستلاب، حسب سارتر، هو تشجيع الجماعات التي تنبثق وسـط المجتمع وهي حاملة لمشـروع تكسـير ضوابطه. ونقصد بالتشـجيع محاولة تمديد هذه الممارسة لتشمل أكبر قدر ممكن من القواعد، ذلك لأن الخيار يكمـن فـي الهـدم ولا يمكـن أن يكمـن فـي البناء. ولا نعتقـد أن خيارا من هذا النوع يمكن أن يأخذ اسـما آخر غير الفوضوية. وسـنحاول تطوير هذه الفوضوية للإلمام بخصائصها ومميزاتها، وسنجعل من هذه النقطة موضوع الباب الثالث الذي سننتقل إليه الآن.

---

(1) Sartre, *Situation VIII*, pp. 268–69.

الباب الثالث

تركيب واحد: الفوضوية

الفصل الأول

تكسير الوساطة غير الإنسانية

ضرورة الثورة

لقد رأينا سابقا أن الحل الوحيد الذي يراه سارتر مناسبا (وضروريا) لكي تتخلص الحرية من الاستلاب هو التوصل إلى خلق وحدة تنتفي فيها الغيرية تماما. ينبغي أن تعمل كل حرية من أجل إعطاء الوجود لكيان تجد فيه نفسها متطابقة مع الحريات الأخرى من حيث الأهداف والأفعال، كيان تنتفي فيه جميع الوساطات ذات الطابع غير الإنساني، أو المستقلة عن الإنسان. لقد لاحظنا أن البنيات المباشرة التي تنشأ مع الإنسان لا تسمح نهائيا بالتوصل إلى هذا التطابق. إذ يتوقف بالدرجة الأولى على البنيات الأساسية التي يقترن تحقق مشاريعها بالإرادة. يستدعي الكيان الذي ينتفي فيه الاستلاب إذن حصول إرادة قوية لدى جميع أفراده للقطع مع الظواهر المرتبطة بالاستلاب، ولفرض الشروط المواتية لإقامة التحرر والحفاظ على ما تم بناؤه.

من هنا تأتي ضرورة طرحنا في نقطة أولى من هذا الفصل للطريقة التي يمكن الحصول بها على الكيان الذي ينتفي فيه الاستلاب قبل التعرض لطرق بنائه وطرق الحفاظ عليه. فما هي إذن الممارسة التي ستمكن الفرد من الخروج من الجحيم الذي تضعه فيه البنيات المباشرة؟

إن سارتر واضح كل الوضوح بصدد هذه النقطة، وموقفه واحد في كل كتاباته التي تعرض فيها لهذه المسألة. تظل الثورة في نظره شرطا أساسيا بالنسبة للحرية لكي تقطع مع الاستلاب وترسخ التحرر. لهذا سنعمل على تطوير موقفه من الثورة قبل التعرض للنموذج التحريري الذي يعتبره موافقا للثورة، ولعل ما يهمنا في تناوله لمسألة الثورة هو بالدرجة الأولى ما يجعل منه فوضويا. هناك طبعا من المنظرين من يعتبر أن القول بالثورة لا ينفصل في حد ذاته عن الفوضوية والطوباوية، حتى وإن كان المدافع عنها يتبناها لمرحلة معينة في ممارسته. لا ننطلق من هذا التصور في قراءتنا

لكتابات سارتر، لأن إقرارنا بالتوجه الفوضوي في فكره يذهب أساسا إلى تسجيل خصوصياته وابتعاده عن المنظرين الماركسيين الذين يظلون رغم دفاعهم عن الثورة، بعيدين عن الفوضوية. والفرق في نظرنا بسيط جدا. هناك من يتبنى الثورة لزعزعة السلطة السائدة وتقويضها حتى يقيم مكانها سلطة أخرى تختلف في نظره عن الأولى من حيث المنبع والميكانيزمات والغايات. ولا نعتقد أن هؤلاء يمكن تصنيفهم في إطار الفوضوية. كل ما هنالك هو أنهم يلجأون في عملية التأسيس، داخل المجال السياسي، إلى مبدأ قديم جدا وهو كون السلطة تنزع من الآخر، وتفرض على الآخر. لا يمكن للقوة المتحكمة في السلطة أن تمررها لقوة أخرى إذا لم تلجأ الثانية إلى القوة. وهذا هو الخطير في الأمر. لأن القائل بهذا الحكم ينبهنا في نهاية المطاف على أنه لن يتنازل هو بدوره أبدا عن الحكم إلا إذا تمت إطاحته بالقوة. صحيح إنه يتغنى بالديمقراطية والاحترام التام لاختيارات الشعب أو الجماهير، ولكن إيمانه بأن السلطة تؤخذ وتنتزع يجعله يتشبث بها بدوره، مهما بلغت الأقلية التي يمثلها داخل هذه السلطة، وربما حتى إن كان لا يمثل أي أقلية. لقد علمتنا التجارب أن بعض الحاكمين لا يمثلون أحيانا سوى أنفسهم أو عائلاتهم.

أما لجوء الفوضوي إلى الثورة فإنه يقوم على مبدأ مخالف للمبدأ السالف الذكر. أولا لأنه يؤمن، كما قلنا أعلاه، بمسألة الإرادة والحرية الفرديتين باعتبارهما أساسا للفعل الإنساني الحر. إن الذات الوحيدة التي يتكلم عنها هي الذات الفردية. ولا معنى بالنسبة إليه للحديث عن الإرادة إن كنا نسندها إلى ذات جماعية أو تاريخية. وإذا كان الفوضوي يقدس الثورة فذلك لأن الفعل الإنساني يكون في إطارها إراديا وفرديا إلى أقصى حد. سبق أن رأينا في الباب الأول دفاع سارتر عن إرادية الفعل وفرديته في مختلف المستويات الشعورية الحاصلة لدى الإنسان، التأملية منها وغير التأملية. ولا يمكن للفعل الثوري إلا أن يكون تأمليا. «لا يمكن للمشكل الحقيقي: هل يمكن الخروج من الجحيم؟ أن يطرح في مستوى آخر غير المستوى التأملي»[1]. هكذا يكون الفرد هو ذاته الذي يملي على نفسه إنجاز الفعل الثوري بعد فحص دقيق له، وبعد الاقتناع بكونه فعلا تحرريا سيضع نهاية للاستحالة التي تطبع حياته.

---

(1) Sartre, *Cahiers pour une morale*, ed. Gallimard, 1983, p. 578.

لقد ذهب سارتر بعيدا في إطار هذه النقطة، وخصص جزء من كتابه نقد العقل الجدلي للدفاع عن محايثة الفعل الثوري وتناولها كخطوة أولى في دراسته للمجموعات. لا يخفي سارتر هنا أهمية الظروف الخارجية ولا الضغط الذي تمارسه على الأفراد للحسم لصالح هذا الموقف أو ذاك. ولكن الفكرة الطاغية على التحليل هي البرهنة على تبني الفرد للمشروع الثوري كفرد، أي عن كامل الوعي. ولعل المثير للانتباه هو إشارة سارتر إلى ما يصطلح عليه بهذا الصدد بالتقليد. قد يقال إن دخول الفرد في مشروع ثوري عبارة عن انسياق مع الآخرين، ومن ثمة فهو مجرد تقليد. إنه حكم خاطئ ولا يمكن أن ينطق به إلا من يجهل جدلية الممارسة الفردية. ينساق الفرد مع الممارسة السائدة في محيطه أثناء الثورة لأنه يكتشف في الفعل الثوري للآخر تكملة لفعله، أو تعبيرا عن مشروعه الخاص. إنه يكتشف في الغيرية إمكانية انتهائها نحو توحد في المستقبل القريب. يقول سارتر: «يستمر كل واحد في رؤية ذاته في الآخر، ولكنه يرى نفسه فيه كذاته هو (...) ويؤسس هذه الوضعية ما نسميه خطأ بالعدوى أو التقليد أو.... إلخ. يرى كل واحد في الآخر، حينما يتعلق الأمر بهذه السلوكات، حقيقة مستقبله الخاص ويكتشف انطلاقا من هذا فعله الآني في فعل الآخر»[1]. إذا كان من الممكن الكلام عن العدوى والتقليد فذلك في إطار الممارسة الموجهة من الخارج والخاضعة للمحيط المادي. أما حينما يتعلق الأمر بالمبادرة الثورية فإنها محايثة تنبثق من الفرد وتخضع لإرادته.

ثانيا: إذا كان الفعل الثوري بالنسبة للفوضوي فعلا إراديا فإنه يكون في الوقت ذاته فعلا تلقائيا وعضويا. ولهذا يحاول كبار الثوريين، وعلى رأسهم لينين، تمييز أنفسهم عما يسمى بالحركات العضوية. وذلك لأن الثوري يحلل الأحداث انطلاقا من منطق الاستيلاء على السلطة من أجل إحلال الحركة التي يقودها هو محل سلطة أخرى. لا يمكن للحركة العفوية في نظره أن تحقق هذا الهدف مهما بلغت قوتها، لأن الاستيلاء على السلطة لا يكون بتاتا من بين أهدافها. فالحركات العفوية آنية، فيما يخص محركها، أكثر مما هي مستقبلية. إنها انفجار إرادة من أجل فك القيود الحالية وزعزعتها. وحتى إن فكرت في المستقبل فإنها تفكر فيه باعتباره استمرارية للغليان الذي تخلقه، وللفوضى التي تحدثها. إنها تعبر عن رفض واقع لأنه لم يعد

(1) Sartre, *critique de la raison dialectique*, p. 388.

يترك للحرية أي مجال تشعر فيه بأنها حرية. ويعبر سارتر عن هذا الوضع بجملة جميلة جدا حيث يقول: «تظهر الحرية من حيث هي ضرورة لتذويب الضرورة»[1].

ولعل العناية التي يوليها الفوضوي لعفوية الفعل الثوري هي التي تجعله يهتم بما يسمى بالتمرد (la révolte) وليس فقط بالثورة (la révolution). وهكذا نجد سارتر يختم وصفه للأنماط الأساسية للسلوك الإنساني بالنمط التمردي. وهذا الأخير وحده يعبر عن شعور الإنسان بضرورة وضع نهاية للضرورة المرتبطة بأمر الواقع، شعور يؤدي به إلى الفعل بشكل تلقائي. نقرأ في دفاتر الأخلاق ما يلي: «يبقى أمام العبد إذن طريق واحد إن كان لا يريد أن تتحول جميع محاولاته إلى تواطؤ مع مشروع ضرب إنسانية الإنسانية، وهو الرفض الملموس على مستوى الأفعال لسلطة السيد. وبما أننا قد سجلنا أنه لا يمكن لهذا الرفض في مثل هذه المرحلة التي نضع فيها أنفسنا أن يكون جماعيا (لم تتحقق بعد شروط تكون منظمة للعبيد) ولا ناجعا بشكل جماعي (لا يمكن للعبيد قلب نظام الرق حتى وإن اتحدوا)، فإن الأمر يتعلق إذن برفض ملموس وفردي، إذن بإرهاب فوضوي. يتمرد العبد بطريقة فردية ويحاول قتل السيد أو الرقيب، ويوقد النار في الهري وفي المنزل (...) لقد شاء الوضع أن تأخذ الأخلاق الإنسانية الحقة نشأتها في هذا الفعل المعزول والفردي المحض، فعل العنف السلبي الخالص. لنحاول فهمه رغم غموضه، ولنحاول تعليل هذا العنف»[2].

ولعل أهم نقطة ينبغي تسجيلها بصدد العفوية التي يؤكد عليها الفوضويون داخل الفعل الثوري هي إعلاؤهم لما يصطلح عليه الفينومينولوجيون بالمعيش. فنحن نعرف النقاش الذي يطرحه الماركسيون فيما يخص انفجار الثورة والتحولات المرافقة لها. وقد تعرضنا لجزء من هذا النقاش في الفصل السابق. فهناك من يرى في الثورة تتويجا حتميا لاحتداد التناقضات على المستوى المادي، وهناك من يقول بضرورة حصول تطور مواز لهذه التناقضات المادية على المستوى النظري يمكن الانفجار من أخذ مجرى طويل يؤدي بالثورة إلى تحقيق وضعية جديدة متقدمة كثيرا عن الوضعية السابقة، لأن التناقضات القديمة تنتفي لتحل محلها ديناميكية

---

(1) Ibid., p. 390.

(2) Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 412.

جديـدة. نعتقـد أن التيـار الفوضـوي، والفكـر السـارتري وثيـق الارتباط به، يتوسـط هذين التوجهين، لأنه يهتم بالثورة في إطار لا وجود له بالنسـبة لمن يقول بالتطور الاقتصادي ولا لمن يقول بالتطور النظري، ألا وهو إطار المعيش. قد تكون الثورة نتيجة وضعية بسـيطة جدا كما هو الحال بالنسـبة لرد فعل العبد، لأن مجموعة من النـاس عزمـوا علـى زعزعـة الوضع المكبل لحريتهم انطلاقا من شـعور قوي بفقدان الحرية. لا تتوقف الثورة إذن على الاقتصاد والنظرية فقط وإنما تنتج أيضا عن قوة وحـدة المعيـش. هكـذا يكـون الفكر الفوضوي أكثر اقترابـا من الفكر الهيجلي، لأنه يحاول إدراج لحظة من الحياة الإنسـانية، في وصفه للفعل الإنسـاني، يهملها على العموم المنظرون الثوريين المعادين للفوضوية. قد يقال إن هيجل أكبر فيلسوف معاد للمعيش، ومن ثمة فإنه يصعب علينا إقامة هذا التقارب بينه وبين سارتر والفوضويين على العموم. لا يمكن أن نأخذ، في نظرنا، بهذا الاعتراض بشكل مطلق رغم القوة التـي يمنحهـا لـه الفيلسـوف الدانماركـي كيير كيجارد، ذلـك لأن هيجل في نظرنا لا يهمل المعيش، إنه يعطي أهمية كبرى للوساطة لكونها تحتل فعلا داخل الواقع مكانة لا يسـتهان بهـا تـكاد تـوازي مكانة المعيـش وربما تفوقها. وكانت نتيجة تركيزه على العلاقـة بيـن الفـردي والكلـي تظهر وكأن في النظرية تعسـفا على المعيش. لا ينبغي أن تؤدي بنا إثارة المعيش إلى إهمال مسألة الوساطة، وإلا كانت العواقب أعوص. ونحن نظن أن هيجل كان واعيا كل الوعي بهذه المسألة.

ثالثا: إذا كان المنظر للثورة يعتبرها حتمية، ويقرنها بتوفر مجموعة من الشروط المادية والفكرية، فإنه يذهب أيضا إلى قرنها بتحقيق وضعية سياسية، بمعنى آخر إنه يتعامل معها في إطار سياسي. إنه يتوخى بناء مؤسسات جديدة وإرساء بنيات جديدة في مختلف المجالات المشـكلة للحياة، كالاقتصاد والسياسـة والثقافة والإعلام... إلخ. أما الثورة بالنسبة للفوضوي فإنها لا تكاد تخرج عن المجال الأخلاقي. ونحن نلاحظ أن معظم المفاهيم الإجرائية المستعملة بصددها من طرف الفوضويين تظل ذات بعد أخلاقي. لقد سبق أن أوردنا أقوالا لكل من بكونين وبرودون وسارتر تبين انتقادهم للسياسة بالضبط لأنها تتنافى مع القيم الأخلاقية. ونحن نؤكد هنا أن سارتر يظل وفيا لهذا الاتجاه، ويعمل على تأسيسه من جديد. ولا نقع على هذا الموقف في نقد العقل الجدلي وحده، أي بصدد دفاعه عن الثورة فقط، وإنما نجده في كتابات سابقة وفي أخرى لاحقة لهذا المؤلف حيث كان سارتر يهتم بالتفرد أكثر مما يهتم

بالثورة. ولاشـك أن دفاتر الأخلاق تقدم لنا السـند الكافي للدفاع عن هذه الفكرة. يقول سارتر: «يعيش العبد في التمرد الحالة التي يستحيل أن يكون فيها المرء إنسانا ويتحملها إلى أبعد حد، وذلك باستخلاص عاقبة هذه الاستحالة الكامنة في تحطيم الإنسـان عن طريق القتل أو الانتحار، وتحطيم العملية الإنسـانية. التمرد جريمة من الناحية الموضوعية: ويحدد ذلك من طرف نظام السيد، وعلى هذا الشكل سيستشعره المستسلمون. ويتم استشعاره من الناحية الذاتية كشر وكجريمة وتدنيس، أي كتحطيم منظم لما هو إنساني، ورفض للزمان. غير أنه في الوقت ذاته اختيار حر. ومن حيث هـو كذلـك فحتـى إذا لـم يكـن بعـدا خيـرا، نظرا لكون قيم السـيد تحجر النظر على تأسيس خير آخر، فإنه على الأقل عبارة عن مطالبة بألا يجعل من خير الآخر خيره هو (...) ففي ذات الوقت الذي يكون فيه شـرا نجده يشـكل طريقة معينة في وضع نفســه خارج الخير والشـر. إن نفيه للقيم وإثباته لعالم أمر الواقع يمكنهما أن يؤديا إلى خلق أسـطورة عالم بدون قيمة. ولكنه في الواقع عبارة عن مطالبة بعالم يكون بمثابة مقابل ينبغي أن نكشف نحن أنفسنا عن قيمه»[1].

نلاحـظ مـن خـلال النـص نوعا من التحفظ لدى سـارتر فـي الدفاع عن الطابع الأخلاقـي لفعـل المتمـرد. إنـه ليـس شـرا ولكنـه ليس خيرا في الوقـت ذاته. غير أن إمعـان النظـر يجعلنـا نقتنع، في الحقيقة، بتبني سـارتر للحركـة التمردية، رغم التردد الذي نسجله في تحليلاته. لقد رأينا في نص أوردناه سابقا تأكيده على «أن الأخلاق الإنسانية الحقة تأخذ نشأتها داخل هذا الفعل المعزول»، ويقصد تمرد العبد أو إنسان آخر يعاني من فقدان حريته. وإذا كان يصنف الفعل ذاته في هذا النص الخير خارج الخير والشر، فذلك ليقر من جهة بنوع من البراءة بصدد هذا الفعل، أي إنه لا يستحق العقاب الذي يواجه به منفذه على العموم، وليقر من جهة ثانية بإمكانية نشأة الخير، بمعنى أن شرط ظهور الخير متوفر ويكفي العمل على إرسائه.

لا بد أن نشير إلى أن سارتر يتكلم هنا عن التمرد لدى الشخص الواحد. وربما كان هذا هو السبب الذي جعله يظهر بصدده نوعا من التحفظ، أو بتعبير أدق يعمد إلى تسجيل محدوديته. إنه فعل لا يعمل في نهاية المطاف سوى على «كشف فريد

---

(1) Ibid., pp. 416-17.

وفردي للذاتية الحرة»[1] وكل فعل يكشـف للإنسـان ذاتيه وحريته يسـتحق بالضرورة الإشـادة والتطوير. أما حينما يتجاوز التمرد الشـخص الواحد ليشـمل مجموعة من الأفراد بأسرها فإن نتيجته تتجاوز الاكتشاف السابق، وتبين لكل واحد من المجموعة تبنيه لقيمة ذات بعد كوني، لأنه لا يعمل في تلك الحالة على تكسير قيوده وحدها بقـدر مـا يسـعى إلـى تحطيـم قيود كل الجماعـة. لهذا فإن كلام سـارتر، في النصين السـالفين، عـن التمـرد لـدى الشـخص الواحد لا يعني عـدم اهتمامه بالتمرد كظاهرة جماعيـة. فالعكـس هـو الصحيـح. حيـث ينبغـي أن نقول إن دفاع سـارتر عن التمرد وإعلائه له جعله يذهب إلى حدود تبني الظاهرة حتى عند الفرد الواحد.

وإذا كانت العفوية تجد سندها على المستوى الفلسفي في المعيش فإن الجانب الأخلاقي يجده في التمرد، والثورة على العموم، تجد سندها في المسؤولية. لا يخفى على قارئ سارتر الأهمية التي يوليها لفكرة المسؤولية. فأول ما يمكن استخلاصه من التمرد على العموم، والثورة على الخصوص، هو تطور فكرة المسؤولية عند منفذي هذه وذاك. فالإنسان أصلا مسؤول، حسب سارتر، عن كل أفعاله، بما في ذلك تلك التي تبدو عفوية وعادية جدا. فعل واحد لا يتحمل فيه المسؤولية هو فعل وجوده، أمـا مـا سـيكون عليـه وجـوده فإنـه يرتبط به كفـرد. لهذا فإن العبد كان مسـؤولا عن وضعيته قبل دخوله في عملية العصيان، ما دام أنه «يحمل ثقل العالم لوحده، دون أن يخفف من عبئه أي شـيء ولا أي أحد»[2]. وإذا كان العبد مسـؤولا عن عبوديته فما بالك عن تحرره. إن الفعل الثاني بمثابة تقدم واضح في المسؤولية حيث اختار ألا يكون عبدا، أو على الأقل بين رفضه للاستمرار في تلك الوضعية.

إن ما يشـجعنا على القيام بهذا الربط بين الثورة والمسـؤولية لدى سـارتر هو تصـوره لهـذه الأخيـرة، المعبـر عنـه فـي كثيـر من الكتابـات المسـرحية، وفي بعض الكتابات الفلسفية، وعلى رأسها الوجودية فلسفة إنسانية. نقرأ في هذا الأخير ما يلي: «إن أول خطوة تقوم عليها الوجودية هي جعل الإنسان سيدا لكل ما هو عليه، وإلقاء مسؤولية وجوده عليه هو. وحينما نقول إن الإنسان مسؤول عن ذاته فإننا لا نقصد

(1) Ibid., p. 420.

(2) Sartre, *L'être et le néant*, p. 641.

أنه مسـؤول عن فرديته فحسـب، وإنما هو مسـؤول عن كل الناس»[1]. يتحمل الثائر مسـؤولية ذاته ومسـؤولية كل الناس المحيطين به، وينطبق من ثمة المعنى والهدف اللـذان يختارهمـا لحياتـه علـى حياة كل الناس. وإذا كنـا نربط بين الثورة والأخلاق لـدى الفوضويين فذلـك لأن المسـؤولية التي يتحملهـا الثائر تهدف بالدرجة الأولى إلى تحقيق الخير لذاته وللناس أجمعين. إذ لا يمكن للإنسان في مثل هذه الحالات أن يختـار الشـر. لقـد عمـل علـى العكس من ذلك على إيقـاف هذا الأخير من أجل فتـح المجـال للخيـر. ونحـن نلاحظ أن سـارتر واضـح كل الوضوح بهذا الصدد، ما دام يؤكد على أننا لن نقوم أبدا باختيار الشـر. «فأن نختار أن نكون، حسـب قوله، هـذا أو ذاك، معنـاه التأكيـد فـي الوقـت ذاته على قيمة ما نختاره، ذلك لأننا لا نختار الشر أبدا» إن ما نختاره يكون دائما هو الخير، ولا شيء يمكن أن يكون طيبا بالنسبة لنا دون أن يكون للآخرين (...) هكذا فإن مسؤوليتنا أكبر بكثير مما نتصوره، ذلك لأنها تلزم كل الإنسانية»[2].

لا يفوتنـا أن نثيـر هنـا مـرة أخـرى كتاب توماس فلين الذي يحاول عبره الدفاع عن إمكانية تأسيس نظرية اجتماعية في كتابات سارتر. لقد خصص الكاتب بابا داخل مؤلفه لمفهوم المسـؤولية عند سـارتر[3] ليؤكد من خلاله على صحة الأطروحة التي يتبناهـا. ولقـد ركـز فليـن في تحليله للمسـؤولية عند سـارتر علـى الكتاب ذاته الذي أثرناه هنا وهو الوجودية فلسـفة إنسـانية. لا يسـعنا إلا أن نؤكد على قوة الأطروحة التـي ندافـع عنهـا فـي هـذا البحث بالنسـبة للأطروحة التي يدافـع عنها فيلين. يتضح لنا الآن بعد طرحنا لمسـألة الثورة عند سـارتر أن ما كتبه بصدد المسـؤولية بعيد عن المعنى الأخلاقي العادي الذي يريد فيلين أن يستخلصه منه. أن يكون الفرد مسؤولا لا يعني عند سارتر تقديره لأفعاله حتى تتوافق مع محيطه، فيخلق من ثمة انسجاما داخـل المجتمـع، أو علـى الأقـل أن يحافـظ عليـه. إنه لا يتعامل مع المسـؤولية من زاوية المراعاة وإنما من زاوية الفرض. الإنسان المسؤول هو الإنسان الذي يفرض المعنـى الـذي يختـاره للحيـاة. يفرضـه على ذاته ولكنه يفرضـه أيضا على الآخرين،

(1) Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 24.

(2) Ibid., p. 26.

(3) Cf. Flynn Thomas, *Sartre and marxiste existentialism*, ed. the university of cicago press, Part two, pp. 51-69.

لأنـه فعـل طيـب وخيـر وإنسـاني. لا يمكن في اعتقادنا أن تكـون نظرية ما اجتماعية إذا اعتمـدت كأسـاس لهـا تمريـر هـدف فرد مـا، أو جماعة ما، وسـط المجتمع عبر القوة والإكراه. هذا بالإضافة إلى الشعور الذي يتحدث عنه سارتر بالنسبة لمن يطبق مسؤوليته ويتحملها. إنه يلتزم بها في نظره «بكامله (...) وعليه أن يكون بدون ندم وبـدون أسـف»[1]. ثـم ألا يمكـن أن نـرى فـي مثل هذا التصور للمسـؤولية نوعا من تبرئة المجتمع والآخرين من المعاني السـائدة، ومن المآسـي التي قد تلحق بالفرد، خاصة حينما يعتبر أن الفرد «لا يلتقي أبدا إلا بمسؤولية»[2] أي أنه مسؤول عن كل مـا يتعـرض لـه فـي حياته. كيـف يمكننا إذن اعتبار نظرية ما اجتماعية إن كانت تلقي كل المسؤولية على الفرد؟ لن يصدر عن هذا الأخير، في مثل هذه الحالة، إلا التمرد والثورة، وسيعطي لنفسه صلاحية تبني مختلف الوسائل لتحقيق غاياته بما في ذلك أفظعها وفي مقدمتها العنف.

رابعـا: إذا كانـت الثـورة في نظر السياسـي وسـيلة لتغييـر العالم الخارجي فإنها تعـد فـي نظـر الفوضـوي وسـيلة لتغييـر الإنسـان ذاته، لأن الهدف منهـا هو بالدرجة الأولى إلغاء الغيرية. تمكن الثورة الأفراد من أن يكونوا فردا واحدا. ولعل الهاجس المسيطر على فكرهم وفعلهم معا هو إلغاء الغيرية. هناك طبعا عند معظم الفوضويين الكلام عن إنهاء الاسـتغلال والاضطهاد والاسـتلاب، ولكن الحل المقترح لتحقيق هذا الهدف لا يخرج على العموم عن إلغاء الغيرية. فثورة العبيد على الأسياد مثلا تتم أساسا لمحو الغيرية التي يجسدها الأسياد. «يتم تعنيف السيد بدون شك في حريته ذاتها. يتم تكبيله ويتم قتله. غير أن ما يتابع عند السيد هو الآخر. الآخر بالنسبة لي، والآخر بالنسبة للإنسان. ذلك لأن الآخر في الإنسان هو دائما الآخر بالنسبة للإنسان، أو الإنسـان منظـور إليـه مـن وجهـة نظر آخر غير الإنسـان. هكذا فـإن النفي المرتبط بالثـورة يفيـد بشـكل غيـر نظـري وحـدة عالم إنسـاني حيث يكون الآخـر هو الذات المتطابقة الموجودة في الآخر، عالم الذات المشتركة حيث يتخلى الإنسان عن رؤية ذاته من الخارج، أي عن رؤية الآخرين كما لو كان هو ذاته خارج الإنسانية»[3].

(1) Sartre, *L'être et le néant*, p. 641.

(2) Ibid., p. 641.

(3) Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 417.

تؤكد لنا هذه النقطة ما قلناه أعلاه عن أطروحة توماس فلين. كيف يمكن بناء نظرية اجتماعية انطلاقا من فكر يسعى إلى جعل الناس وكل الإنسانية إنسانا واحدا؟ فالمدافع عن المجتمع يراعي بالدرجة الأولى مسألة الغيرية، ويبحث عن السبل التي تقلل من الاصطدامات الناتجة عنها، دون البحث أبدا عن إلغائها كليا. ثم كيف يمكن لباني نظرية اجتماعية أن يقبل بأن قتل إنسان معين هو مجرد قتل لما يحتويه من غيرية؟ كيف يكمن للمنظر الاجتماعي تبرير القتل باسم فكرة ما أو قيمة ما؟ ناهيك عن كون مصدر الفكرة فردا معزولا، خاضعا لنزواته ويضفي طابع الإطلاقية على أفعاله، فقط لأنها تصدر عنه كفرد مسؤول. لا يمكن السماح لأنفسنا بتنفيذ أي فعل كان، مستندين فقط إلى اقتناعنا بأننا مسؤولون عن تصرفاتنا. كم من جريمة شنعاء ارتكبت انطلاقا من هذا الموقف؟

وتتجلى فكرة ربط الثورة بالوحدة بوضوح تام في كتاب نقد العقل الجدلي. لقد صاغ سارتر مفهوما فيما بعد يحتل مكانة أساسية في فكره، مفهوم يبين لنا تصوره للوحدة ودفاعه غير المشروط عنها في آن واحد، ويتعلق الأمر بمفهوم «المجموعة المنصهرة» (groupe en fusion). نستطيع التأكيد على أن الإشكال المسيطر على الفكر السارتري فيما يخص الفعل الإنساني ينحصر بالدرجة الأولى في مسألة الوحدة. لقد أثار في بداية الكتاب مسألة التوفن، كما تعرضنا إلى ذلك سابقا، ولكنه سرعان ما حسم في الموضوع عند إقراره بأنه ظاهرة ملازمة للإنسان حتى ولو وجد هذا الأخير في كوكب آخر غير الكوكب الذي يوجد فيه الآن. معنى هذا أن الجانب الاقتصادي لا يمكنه أن يمدنا بحل ما للتغلب على الاستلاب مهما بلغ اهتمامنا بتطويره وتفسيره والتحكم فيه. إذا كانت هناك إرادة لفهم الفعل الإنساني من أجل تخليصه من ظاهرة الاستلاب، ومن أجل ضمان تحرره، فعلى هذه الإرادة أن تتعاطى لدراسة مسألة الوحدة، وتعمل على تحقيقها في إطار المجموعات المنصهرة. وتفيد الوحدة عند سارتر، كما قلنا أعلاه، غياب الغيرية أو تغييب الغيرية. "إذا أرادت المجموعة أن تتشكل فعلا بواسطة ممارسة ناجحة، فإنها ستصفي بداخلها الغيريات، وستقصي المتخلفين عن الركب والمعارضين، ويعني هذا أن الحرية المشتركة ستشكل داخل كل واحد من المجموعة ضدهم إلى أن تصبح الأوامر المتنقلة في النهاية الأمر الذي يعطيه كل واحد داخل نفسه وداخل الآخرين، إلى أن يُطمئِن تجانس الغضب والشجاعة وقرار النضال الصامد المتجلية في مختلف الأنحاء كلّ متظاهر، وتعلمه

بأن خطر الهزيمة أو التخاذل لن يخلق هناك وسطهم على شكل قلق إمكانية موضح آخر، ويشكلونه من كل جانب كواقع عملي للمجموعة الكائنة هنا"[1].

وهذه هي الفكرة نفسها التي يعبر عنها سارتر حينما يقول: "يتحقق النشاط الحر داخل الممارسة العفوية للمجوعة المنصهرة من طرف كل واحد على أنه فريد (نشاطه هو) ومتعدد (تعددية تم اسبطانها، وقوة تحققت في النتيجة الفردية كنتيجة متعددة) وكلي (كتموضع كلي في طور التحقق)"[2].

تعتبر المجموعة المنصهرة في نظر سارتر أرقى نموذج فيما يخص محو الغيرية. نتذكر أن المشكل الرئيسي بالنسبة لسارتر ولكل الفوضويين على العموم فيما يخص العلاقات الإنسانية هو الوساطة غير الإنسانية. تكون هذه الأخيرة مصدر الشر لأنها هي التي تبعث على الغيرية، وهي التي ستعمل على ترسيخها وتوطيدها. ولعل الإطار الوحيد الذي تندثر فيه كليا، حسب سارتر، هو المجموعة المنصهرة. كيف يمكن القول إن الغيرية تنتفي كليا في هذا الإطار؟ الجواب بسيط جدا في نظر سارتر. لا تسمح المجموعة المنصهرة بقيام العنصر الثالث كوسيط (Le tiers) وإنما يقوم كل فرد داخل المجموعة بلعب دور الوسيط. لم يعد هناك الفرد من جهة والمجموعة من جهة، لتكون هذه الأخيرة وسيطا بين هذا الفرد وذاك. هناك وساطة بين هذا الفرد وذاك حقيقة عبر المجموعة، ولكن المجموعة منصهرة مما يجعل وساطتها بين الأفراد تنمحي. إنها وساطة تسمح للأفراد بالتقاء مباشر. وكل مبادرة اتخذت هنا تجد صداها مباشرة عند مختلف الأعضاء المكونين للمجموعة. «إن الخطأ المشترك لدى كثير من السوسيولوجيين هو التوقف عند هذه الحدود، وأخذ المجموعة كعلاقة ثنائية (الفرد – الجماعة)، بينما يتعلق الأمر في الواقع بعلاقة ثلاثية. (...) نقول حسب لغة الإدراك إنني أحيط بالمجموعة كعلاقتي المشتركة وكوساطة بيني وبين كل حد ثالث في آن واحد. أؤكد على قولي: كل وسيط فهو ثالث. لن تكون العلاقات المتبادلة البسيطة داخل الممارسة المشتركة، كيفما كان نوعها (تقديم المساعدة وقياد الجار أو الرفيق... إلخ)، علاقات تأسيسية. لقد قلت ذلك: إن أعضاء المجموعة وسطاء، بمعنى أن كل واحد يدرج في مشروعه العلاقات المتبادلة مع الآخرين. ولا صلة

(1) Sartre, *Critique de la raisons dialectique*, T. 1, p. 427–220, c'est l'auteur qui souligne.

(2) Ibid., c'est l'auteur qui souligne.

لعلاقة الوسـيط الثالث بنظيره مع الغيرية: بما أن المجموعة تتشـكل كوسـط عملي لهذه العلاقة فإن الأمر يرتبط بعلاقة إنسانية سنسميها بالعلاقة المتبادلة القائمة على الوسـاطة. وهذه الوسـاطة مزدوجة، كما سـنرى ذلك، لأنها وسـاطة المجموعة بين العناصر التي نسميها بالطرف الثالث، ووساطة كل طرف ثالث مع المجموعة وباقي العناصر الأخرى المشكلة للطرف الثالث»[1].

يذهب سارتر للتأكيد بشكل كبير على انتفاء الغيرية داخل المجموعة المنصهرة إلى إثارة علاقة المجموعة بمسألة الذات والموضوع. ويمكننا أن نسجل بهذا الصدد تحولا في موقفه بالوحدة بالمقارنة مع ما كان عليه عند كتابته للوجود والعدم. لقد لاحظنا في الباب السـابق رفضه للإقرار بوحدة ما بين الناس، نظرا لعدم تمكنه من البرهنـة علـى وجـود «نحـن» كذات ولا كموضوع. ويعود هنا في نقد العقل الجدلي لإثـارة الفكـرة مع اسـتعمال المصطلحين معـا، الذات والموضوع، بصدد المجموعة المنصهـرة. والغريـب فـي الأمـر هـو حضور التطرف ذاته الـذي لاحظناه في الوجود والعـدم مـع اختـلاف فـي الموقـف. لقد بيـن لنا تتبعنا لتحليله لـ «نحـن» النفي التام لإمكانيـة وجـود وحـدة داخليـة تترتب عنهـا مجموعة يمكن اعتبارهـا ذاتا، لإمكانية وجود «نحن» معينة كموضوع ما دام أن الوعي يمتاز بالتسرب نحو المستقبل، تسرب يجعل الإحاطة به مسـتحيلة. نقع الآن في نقد العقل الجدلي على التطرف ذاته. لا يمكـن اعتبـار المجموعـة المنصهـرة ذاتا ولا موضوعـا. وإذا كان النفي الأول راجعا إلى نقص في الهوية (la mêmeté) وإفراط في الغيرية فإنه راجع في حالة المجموعة المنصهرة إلى تدفق في الهوية. فتشكل الذات يكون دائما بالنسبة لموضوع ما، كما أن تشـكل الموضوع يتم بالنسـبة لذات معينة. وهذا ما لا يمكن العثور عليه حينما يتعلـق الأمـر بالمجموعـة المنصهـرة. إن التسـرب الـذي مـا زال يسـجل بصـدد كل ممارسة، كما كان الشأن بالنسبة للوعي، لم يعد يشكل أي عائق بالنسبة للممارسات المكونـة للمجموعـة المنصهـرة لأنـه أصبـح تسـربا واحدا. فكل مـا ينحو نحوه هذا الفرد، أو يمكنه أن ينحو نحوه، يشـكل هدف جميع الممارسـات الأخرى المنتمية إلى المجموعة ذاتها.

لا يمكـن للفـرد أن يتعامـل مـع مجموعتـه باعتبارها موضوعا لأن الأفعال التي

(1) Ibid., p. 404, 479.

يلاحظها لدى المجموعة وينسبها إليها تشكل جزء من أفعاله هو. إنه يقوم بدوره بأداء الأفعال ذاتها. إن الفرد منصهر في المجموعة، وانصهاره هذا يمنعه من التعامل معها باعتبارها موضوعا، كما يمنعه أيضا من أن يكون هو موضوعا بالنسبة للمجموعة، لأن ممارسة الفرد في مجملها تساير أهداف ومقتضيات المجموعة. "لا وجود للـ "آخرين" داخل هذه الممارسة، كما يقول شوارتر، وإنما هناك فقط "أنا ذاتي" في شكل تعدديات"[1]. إن التعددية أساسية في المجموعة المنصهرة، ولكنها أصبحت تعددية ينحصر وجودها في كونها وسيلة وأداة، بمعنى أن كل المشاكل التي تسببها داخل التشكيلات الأخرى تنتفي ليتوقف فعلها في حدود الإيجابي، ما دامت مجرد وسيلة ومجرد أداة في يد كل منتم إلى المجموعة. "واضح إذن، يقول سارتر، أن الأمر يتعلق بسلوك يتحدد كسلوك جماعي، بمعنى أنه لا يتم إنجازه إلا من طرف تعددية الأفراد. ولكن هذه التعددية نصادفها لأول مرة على شكل وسيلة، أي كتعددية تم اسبطانها". "أن تتشكل المجموعة من مائة أو من ألف في نظرها هي أو في نظر العدو ذاته (...) فإن ذلك عبارة عن إمكانية لتحصي نفسها أو ليتم إحصاؤها من طرف الآخرين، إمكانية تتحول حالا إلى وحدة - وسيلة حرة. هكذا فإن المجموعة، من حيث كونها تمتص العدد بداخلها، تكون تعددية لا تقاس كميا، الشيء الذي لا يفيد أن كمها قد تم محوه كمادة غير عضوية وإنما يعني ضرورة الإحاطة به كأداة"[2].

خامسا: يؤكد المنظرون للثورة، فوضويين كانوا أم غير فوضويين، على جانبها الجماهيري. بحيث لا تتم في نظرهم إلا إذا أنجزتها فئات واسعة من الجماهير، وكانت شعاراتها ومطالبها وأهدافها تلتقي مع مطامح ورغبات الجماهير. غير أن الفرق في نظرنا بين الفوضوي وغير الفوضوي يظل واضحا هنا أيضا. فبقدر ما يقترب الثوري السياسي من الجماهير انطلاقا من الحزب باعتباره طليعة ثورية ينبغي أن تقود الفئات الواسعة من الشعب من أجل كسب قوة الفعل داخل الحقل السياسي، بقدر ما يثير الفوضوي مسألة الجماهير من أجل ضمان التلقائية للحركات المناهضة للسلطة القائمة. إن تحريك الجماهير في الحالة الأولى عبارة عن وسيلة، في حين نجده عبارة عن غاية في حد ذاتها في الحالة الثانية. لا تكون الحركة جماهيرية في

(1) Schwartz Theodor, *J. P. Sartre et le marxisme*, ed. l'âge d'homme, 1976, p. 108.

(2) Sartre, *critique de la raison dialectique*, T.1, p. 424. التشديد من عند الكاتب.

نظـر الفوضـوي إلا إذا نتجـت عـن الجماهير ذاتها، انطلاقا من قناعتها من حيث هي جماهيـر بضـرورة خلـق التمرد على الأوضاع وتكسـير القيـود المفروضة عليها. ولا تكون الحركة جماهيرية إلا عندما تغيب التنظيمات الموجهة لحركتها، بمعنى حينما تغيب الوساطة. وإذا كان الفوضوي يدافع عن هذه الفكرة فذلك لأن الجماهير في نظره قادرة على تحقيق التغيير الفعلي المناسب لطموحاتها التي تشكل شيئا واحدا مـع طموحاتـه الإنسـانية. وهنـاك في الحقيقة رفـض واضح لدى الفوضوي في نهاية المطاف لدور العقل وما ينتجه من تنظيم في المجال السياسي. وهذا هو سر دفاعه عـن التلقائيـة. لا يمكـن أن يكـون دور العقـل فـي نظـره إلا سـلبيا، أو بتعبير أدق إن إيجابيته تنحصر في المكر.

لقد أشـرنا سـابقا إلى إهمال سـارتر في تحليله للعقل الجدلي لما يسـمى على العموم بالجانب الإيديولوجي. ولا يمكن تفسير هذا الإهمال إلا بتبنيه بالضبط لهذا الموقـف الفوضـوي المعـادي فـي نهايـة المطاف لدور العقل في التسـيير والتوجيه، موقف يعبر عنه باحترام تلقائية الجماهير. لم يكن سـارتر طبعا أول مفكر فوضوي سيخضع لهذه القاعدة. لقد شكلت نقطة التقاء بين مختلف منظري الفوضوية وعلى رأسهم برودون الذي يقر بدوره أن "هذا الذي لا يفكر هو وحده الذي لا ينتمي إلى أي حـزب، ولا إلـى أي فلسـفة، ولا إلـى أي ديـن. وهـذه هي بالضبط الحالة العادية للجماهير التي تبدو، خارج فترات الاضطرابات، غير مبالية نهائيا بالتنظيرات السياسية والدينية. غير أن هذا الهدوء وهذه الطمأنينة الظاهرية للشعب ليسا أبدا عقيمين. إن الشعب هو الذي يغير ويصلح ويمتص على المدى البعيد، وبدون نظريات، مشاريع السياسيين ومذاهب الفلاسفة. وهو الذي يغير بدون انقطاع، بخلق واقع جديد، قاعدة السياسة والفلسفة"[1].

يتبنى سـارتر هذه الفكرة في كتابه نقد العقل الجدلي، ويحافظ عليها سـنوات كثيرة بعد صدور هذا الكتاب، وبالخصوص تلك المقالات المخصصة لأحداث 68. يركز فيلسوفنا كثيرا على الثورة الفرنسية لتوضيح الطابع الجدلي للممارسة الفردية، والطابـع الوحـدوي للحركـة الثوريـة الجماهيرية. لا يولي سـارتر أي اهتمام للفكر ا لسياسـي السـائد قبل الثورة وأثناءها، كما لا يهتم نهائيا بمسـألة التنظيم التي عرفتها.

(1) Proudhon, *les confessions d'un révolutinnaire*, *œuvres complètes*, ed. Marrel Rivière, 1929, p. 76.

تمت الثورة الفرنسية حسب نقد العقل الجدلي، لأن الجماهير الشعبية تمكنت - عبر تشكلها في إطار مجموعات متعددة محت بداخلها العناصر الوحدوية الخارجية والجماد المرتبط بها - من تكسير القيود التي كانت تفرضها عليها الطبقات المسيطرة. لقد خرجت الجماهير إلى الشارع واكتسحت الساحة لأنها شعرت واقتنعت في كليتها في مرحلة معينة بوضع حد للاستغلال الممارس عليها. وإذا توجهت إلى لاباستيل (LA BASTILLE) فذلك لأنها كانت في حاجة إلى السلاح، والسلاح موجود في لاباستيل. تشكل التلقائية العنصر الأساسي المتحكم في أحداث الثورة الفرنسية، أو لنقل على الأقل إنه العنصر الوحيد الذي يركز عليه سارتر في دراسته للثورة الفرنسية.

ولعل ما يجمع بين الحدثين في نظر سارتر هو عدم فصل القائمين بهما بين اللحظة المطلبية واللحظة السياسية"، حسب التعبير الوارد في المقال المعنون: الجماهير والتلقائية والحزب[1]. إن المنفذين للفعل هم الذين يخططون في الوقت ذاته للهدف المتوخى من العمليات. ولن يكون هذا الهدف شيئا آخر غير تحطيم السلطة ومحوها.

صحيح إن سارتر يعلل في هذا المقال الأخير، وفي غيره، فشل الحركة الطلابية في فرنسا بغياب حزب يقود نضالها وينسق بينها وبين الحركات العمالية. ولكننا نلاحظ مع ذلك غياب حديثه عن طبيعة هذا الحزب بشكل دقيق. إنه يركز بالأحرى على ذكر الجوانب السلبية للأحزاب الممثلة للطبقات العاملة، وعلى رأسها الحزب الشيوعي، أكثر مما يهتم بما ينبغي أن يكون عليه الحزب المنشود. تبين المحاولات التي قام بها سارتر لتجسيد منظوره للعمل وسط الجماهير عدم تمكنه من تحقيق هدفه، والسبب راجع طبعا إلى ارتباطه الدائم بمفهومي الجماهيرية والتلقائية. وقد أدى هذا التوجه إلى الحرص على الحضور في مختلف التظاهرات المناهضة للنظام الرأسمالي، سواء منها تلك التي كانت تتم داخل وطنه أو خارجه، كما هو الشأن مثلا بالنسبة لمحكمة راسل[2]. لم يرتح سارتر لتنظيم معين حتى وإن كان يستشهد ببعض الحركات وبالخصوص تلك التي سادت فيما يعرف بالعالم الثالث. لقد شجع وأيد كثيرا من الأحزاب والمنظمات، ولكنه كان يشجع بالأساس الحركات المعروفة

(1) Sartre, *Masses, spontanéité et Parti*, in *Situation VIII*, 1972, p. 284.

(2) Sartre, Situations VIII, ed. Gallimard, 1972.

بطابعها الجماهيري، أو بطابعها العنيف. لقد بلغ ابتهاجه ذروته في أحداث ماي 68 لأنها جسدت الثورة كما يتصورها هو، وكما كتب عنها في نقد العقل الجدلي عند تحليله للثورة الفرنسية، إنها جسدت القيامة والحفل. لاشك أنه كان يريدها أن ترقى إلى الأحداث التي عرفتها باريس بين ثمانية وأربعة عشر يوليوز 1789، أي أن يكون طابعها الجماهيري أوسع لتضم فئات أخرى غير الطلبة، وأن يكون فعلها أعمق، أي أن تلجأ إلى العنف بشكل أقوى حتى تكتمل القيامة فعلا[1]، غير أن أمنيته لم تتحقق، فذهب إلى تبرير الفشل بالتركيز على قصور اليسار الفرنسي ودهاء البرجوازية، وليس على الحركة الطلابية ذاتها.

هذه إذن مجموعة من الخصائص، يؤكد عليها معظم الفوضويين، نجدها حاضرة بشكل قوي في التصور السارتري للفعل التحرري. إنها خصائص ذات علاقة وطيدة فيما بينها. يلتقي الطابع الإرادي والأخلاقي والتلقائي والجماهيري قصد إبعاد ما يصطلح عليه في اللغة السياسية بالوساطة، أي في إبعاد السياسة ذاتها في نهاية المطاف. إن الثورة التي تتوفر فيها الشروط السالفة الذكر هي التي تتمكن من تكسير الظاهرة النافية للحرية، ألا وهي ظاهرة السلطة والنظام. ولكي تؤدي الثورة مهمتها أحسن أداء، وتتمكن من محو النظام، فإنها تستدعي، بالإضافة إلى الخصائص المذكورة أعلاه، عنصرا آخر لا يستهان به في تقويض الأسس المدعمة للنظام الخانق للحرية، إنه عنصر العنف. ونظرا للأهمية التي يكتسيها في كتابات سارتر فإننا سنتناوله في فصل خاص كي نحيط أكثر بمميزات الفوضوية السارترية.

ضرورة العنف

لنسجل منذ البداية أن سارتر يأتي بدون شك في مقدمة الكتاب الذين اهتموا بمسألة العنف سواء من حيث عدد المؤلفات المخصصة لها أو من حيث الدفاع عن الظاهرة وتبريرها. إنها تحتل مكانة كبيرة في كل من دفاتر الأخلاق ونقد العقل الجدلي، كما تدور حولها كل من الشيطان والإله الطيب والأيادي القذرة وسجناء

(1) لقد استعمل سارتر مصطلح القيامة (l'apocalypse) في دفاتر الأخلاق ليقرن به التحرر، ويعود إليه في نقد العقل الجدلي للتعبير عن الفكرة ذاتها وعن الوحدة الحقيقية. *Critique de la raison dialectique*, p. 391.

ألتونا... إلخ. ولا حاجة بنا إلى التذكير بأن أشهر نص سارتري يثار بهذا الصدد هو المقدمة التي كتبها لمؤلف فرانزفانون: (Franz Fanon) معذبو الأرض الذي يطغى عليه، كما يجمع على ذلك معظم المتعرضين للكتاب، الطابع التحريضي على كل طابع آخر تحليلي أو عملي.

يظل هدفنا من تناول مسألة العنف عند سارتر مرتبطا أساسا بالبرهنة على التوجه الفوضوي لفكره. لهذا فإن تطوير هذا المفهوم عنده يجعلنا نطرح السؤال التالي: ما هي العلاقة التي يمكن أن نقيمها بين العنف والفوضوية؟ وهل الفوضوية تستدعي بالضرورة اللجوء إلى العنف لتجعل منه أحد أسسها، إذا كان من الممكن الحديث عن الأسس بصددها؟

يتضح من خلال تاريخ الفوضوية أن العنف شكل دائما لدى مختلف منظريها قاعدة أساسية بالنسبة للفعل التحرري. والأكثر من ذلك نجد من الفوضويين من يدافع عن الصعاليك لأن جرائمهم عبارة، في نظرهم، عن أفعال تمردية تتحدى النظام وبالخصوص نظام الدولة. وهذا هو موقف باكونين مثلا حينما يكتب عن الصعلوك بالتعابير الآتية: «يعتبر الصعلوك دائما بطل الشعب وحاميه وثائرا له، كما يعتبر العدو اللدود لكل النظام الدولي والاجتماعي والمدني»[1]. ولا غرابة في أن يدافع الفوضوي عن العنف ويتبناه كوسيلة أساسية في مواجهة النظام، ذلك لأن العنف يعتبر في الحقيقة أقصى درجة في التعبير عن رفض السلطة القائمة. إن اللجوء إلى طرق أخرى غير العنف معناه، في نظر الفوضوي، الاعتماد في العمل التأسيسي على ما تعترف به السلطة وتقر به، أي العمل في نهاية المطاف في إطار السلطة ذاتها. وهذا لا يمكن أن يؤدي إلى النتيجة المتوخاة الكامنة في التخلص من السلطة.

صحيح إن هناك استثناءات في تاريخ الفكر الفوضوي فيما يخص الدفاع عن العنف. ولكن هذا الاستثناء يؤكد القاعدة، كما يقال، أكثر مما ينفيها. إننا نجد عند برودون كتابات يستنكر فيها العنف كوسيلة لتحرير الإنسان، ويعبر عن الفكرة بوضوح تام في إحدى رسائله إلى ماركس حيث يقول: «النعط للعالم مثالا في تسامح بارع ومتبصر. ولكن، وبما أننا نوجد في مقدمة حركة فلن نجعل من أنفسنا رؤساء لاتسامح جديد، ولن نضع أنفسنا كدعاة لدين جديد حتى ولو تعلق الأمر بدين

(1) Bakounine, citépar Julien Freund in *Utopie et violence*, ed. Marcel Rivière, 1978, p. 171.

المنطق ودين العقل. لنرحب بكل الاحتجاجات ولنشجعها، ولنخضع كل الإقصاءات وكل اللاعقلانيات، لا ينبغي أن ننظر أبدا إلى مسألة ما على أنها استنفذت، ولنبدأ من جديد، إذا اقتضى الأمر ذلك، بالفصاحة والسخرية حينما نكون قد استعملنا آخر ما يتوفر لدينا من حجة. إنني سأدخل بكل فرح في جمعيتكم إذا توفر هذا الشرط، وإلا فإنني أقول لا (...). إن بروليتاريتنا متعطشون بشكل كبير للعلم بحيث سيسيئون جدا استقبالنا إن كنا سنجود عليهم بالدم وحده. باختصار سيتعلق الأمر في نظري بسياسة رديئة بالنسبة لنا أن نتكلم كمبيدي البشر»[1].

يشكل مثل هذا الموقف، الذي يعبر عنه برودون، حالة خاصة بالنسبة للتوجه الفوضوي. ذلك لأن هذا الأخير يرفض، كما سجلنا ذلك في مناسبات عدة عبر هذه الكتاب، العمل السياسي، ويعتبره وسيلة لتعميق الاستلاب أكثر مما هو لحظة لتجميد الاضطرابات التي قد تنشأ عن الحزازات والصراعات الملازمة لكل التشكلات الاجتماعية. ولعل لتوحيد الفوضوي بين مجالي الأخلاق والسياسة دوره في رفض كل فعل ذي طابع سياسي. إنه يعتبر السياسة مسؤولة عن كل شيء في المجتمع، وبالأخص عن كل سوء، فيمنح بذلك لنفسه إمكانية تبرير كل سلوك يرفضها، بل يلغيها، وفي مقدمة هذا السلوك العنف الممارس ضد المؤسسات المكونة للمجتمع والمسؤولين عنها. وهذا ما لم يتوان بعض المنظرين المحدثين من تسجيله في تحديدهم للفعل السياسي، كما هو شأن جوليان فروند Julien Freund مثلا حينما يقول: «بمجرد ما نربط كل الأنشطة بالسياسة فإننا نكون مدعوين بالضرورة إلى تبرير العنف، لأن السياسة تصبح حينئذ غاية تلك الأنشطة الأخرى، ومعيارها في الإحالة»[2]. يكون العنف إذن ملازم للتصور الفوضوي للعلاقات الإنسانية ما دام أن السياسة، حسب هذا التصور، هي مصدر السوء وما دام أن السوء ينبغي استئصاله.

ولسنا في حاجة، في الحقيقة، إلى تحليل موقف الفوضوي من السياسة لكي نستخلص التلازم القائم عنده بين التغيير والعنف، أو بتعبير أدق، بين الهدم والعنف، لأن الفعل السياسي الحق مرتبط عنده بالدرجة الأولى بالهدم. يكون اللجوء إلى العنف نتيجة ضرورية بالنسبة لمن يتغنى بالثورة ولا يقرن الفعل التحرري إلا بالثورة.

(1) Proudhon, Lettre adressée à Marx 17 mai 1846, *les confessions d'un révolutionnaire*, *œuvres complètes*, ed. Marcel Rivière, 1929, p. 435.

(2) Freund Julien, *L'essence du politique*, ed. Sirey, 1965, p. 686.

لا يمكن للثورة إلا أن تكون عنيفة، سيما إن كانت تتسم بالخصائص التي سجلناها أعلاه، ليصبح التعامل مع العنف بذلك ضرورة بدل أن يكون مجرد إمكانية. هكذا يتفق المنظرون الفوضويون في تناولهم للعنف على نقطتين أساسيتين:

أ - البرهنة على وجوده كمكون للعلاقات الإنسانية القائمة في إطار سيادة السلطة المركزية.

ب- للانتقال به من القوة إلى الفعل أو من التستر إلى الظهور.

ومفاد النقطتين معا هو أن السلطة تولد العنف، ولا يمكن التخلص منها إلا بتطوير ما تولده. ونترك هنا جانبا نقطة ثالثة سنعود إليها في فصل قادم وهي التطور الذي يعرفه العنف داخل النظرية والممارسة الفوضويتين، ليصبح وسيلة من أجل استمرار الوضع الاجتماعي بعيدا عن السلطة، أي ليصبح ذا تسمية دقيقة: الترهيب .(la terreur)

لنعد شيئا ما إلى الوراء كي نتتبع التحليل السارتري للعنف عبر المراحل التي يمر بها. إن العنف الناتج عن التمرد عبارة عن نفي النفي في نظر سارتر. نتذكر موقفه من القانون حيث يعتبره نفيا للاضطهاد الذي تسببه المعطيات الأنطولوجية. لا يتناول سارتر الحالة الطبيعية للإنسان وما تسببه من حرب، ولكنه يتكلم مع ذلك عن الشروط الأنطولوجية للاضطهاد. «لا يمكن اختراع العبودية إلا انطلاقا من وضعية أنطولوجية ملائمة. بمعنى آخر إن الاضطهاد حدث وتحمل لمسؤولية إنسانية، إنه قرار إنساني يمس الإنسانية ولا يمكن أن يحصل إلا إذا توفر شرطان اثنان: شرط تقني واقتصادي، وشرط أنطولوجي؛ ولكن الأول يظهر على أساس الثاني»[1]. يتدخل القانون إذن في مرحلة ثانية كمحاولة من طرف الإنسان لتوجيه الصراع الناتج عن البنيات الأنطولوجية، أي كمحاولة لنفي العنف الأول المرتبط بالطبيعة ذاتها. غير أن الحل الذي يقدمه القانون للعنف يتسم بتحيز واضح لفئات معينة من الشعب، مما يجعله ينفي العنف داخل وسط محدود من المجتمع ويوجهه في معظمه نحو الأغلبية. إنه يدعي المساواة في الوقت الذي لا يخدم فيه سوى نقيضها، أي اللامساواة. «يعتبر القانون، في نظر سارتر، رفضا مطلقا للعنف، رفضا لن يخدم سوى المضطَهَد، ذلك لأن العنف الذي ترتب عنه القانون سابق على تأسيس

(1) Sartre, *Cahiers pour une morale*, ed. Gallimard, p. 395.

القانون، ولأن اللامساواة الملموسة تظل خارج دائرة القانون كليا»[1].

يتميز الوضع الاجتماعي الذي يقوم تنظيمه على القانون إذن باللامساواة بين الأفراد، مما سيجعل بعضهم يتلقى عنف البعض الآخر انطلاقا فقط من الوضعية الدونية التي يعش فيها. إنه عنف أن يشعر ا لفرد بالحرمان في عدة مجالات من حياته في الوقت الذي يقال له إن من حقه التمتع بما هو محروم منه باستمرار؛ إنه عنف أيضا أن يجد الفرد نفسه مضطرا للخضوع لأوامر فرد آخر ينتمي إلى مستوى اجتماعي راق، في الوقت الذي يقال له إنه يتمتع بكامل الحق في التصرف في حياته وبناء مشاريعه. يزداد العنف وضوحا إذا ما انتابت هذا الفرد فكرة الاعتراض على القواعد المتحكمة في مجتمعه، والقيام بفعل ما يجسد الاعتراض. «صحيح يقول سارتر، إن الاضطهاد لا يقوم بالضرورة على العنف، غير أن تمرد المضطَهَد يكشف فجأة عن القوى الضمنية للعنف المتسترة في سياق النظام. ذلك لأن هذا التمرد «يقمع». هكذا يصبح نظام الاضطهاد فجأة عالم القوة»[2].

لا يقوم العنف إذن إلا ضد العنف على أمل خلق واقع تنتفي فيه الغيرية باعتبارها مصدر العنف الأول أو الأصلي. ولعل ما ينبغي التأكيد عليه هو وجود نوع من التطور في الطرح السارتري للعنف يوازي التطور الذي سجلناه في فلسفته على العموم. هناك اعتراف واضح لدى سارتر في البداية بكون العنف عاجزا عن البناء، وأنه يكتفي بالنفي ويكون كتاب دفاتر الأخلاق، بتسجيله لهذه النقطة، عبارة عن مرحلة انتقالية في فكر سارتر. إنه يميز، داخل النفي، بين العنف المرتبط بالغيرية والآخر المرتبط بمحاولة إلغاء الغيرية. الشيء الذي لا نجده في الوجود والعدم، حيث يعبر النفي دائما على تجسيد الصراع بين غيريات. لقد كان البعد الاجتماعي والتاريخي والسياسي غائبا كليا عن النفي المطروح في الفترة الأولى. لأول مرة نجد هذا البعد يؤخذ بعين الاعتبار، ولكن الأمر يظل مع ذلك في حدود البداية، لأن الكاتب يقتصر على تناول العنف المرتبط بالتمرد، بمعنى آخر العنف المشتت. لن ينظر سارتر للعنف بشكل متطور في إطار فوضوية منسجمة إلا فيما بعد، ابتداء من الشيطان والإله الطيب ليكتمل الطرح في نقد العقل الجدلي. وسيتكلم في هذا

(1) Ibid., p. 150.

(2) Ibid., p. 395، التشديد من عند الكاتب.

الأخير عن «العنف الغامض» و«العنف المنظم»[1] المرتبطين على التوالي «بالمجموعة المنصهرة» و«المجموعة المنظمة». ونعتقد أن هذا الطرح الأخير هو الذي سيعطي لفوضوية سارتر طابعها النهائي، وطابعها النسقي، إن كان من الممكن الحديث عن النسق بصدد الفوضوية. لنحاول إذن تتبع التطور الحاصل في طرح سارتر للعنف بالتركيز على النقطتين الأوليين «العنف المشتت» و«العنف الغامض» مع ترك النوع الثالث «العنف المنظم» إلى الفصل القادم المتعلق بالأخوة، نظرا للعلاقات الكامنة في فكر سارتر بين المفهومين.

نورد هنا نصا جميلا جدا من كتاب دفاتر الأخلاق يلخص العنف في معناه الأول حيث يقول سارتر: «إن العنف نفي للنفي. ولا يعطي هذا العنف أي شيء إيجابي: إنه يلغي. يتحقق العنف باختصار من طرف العبد، غير أن إمكانية العنف تظهر في العالم بواسطة الآخر، ما دام أن الآخر يخلق لبعض الناس الاستحالة المستمرة لأن لا يكونوا أناسا. إن العنف هنا وساطة ضرورية: فما دام أن العبد عبارة عن موضوع محض، وأن التربية تستدرج هذه الموضوعية، وأن الإنسان اختيار حر لمشاريع معينة، فإن المرور من الواحد إلى الآخر يكون بالضرورة مسارا يحتفظ بشيء ما من الحدين اللذين يجمع بينهما وبما أن الإنسان يتمتع بموضوعية، فبواسطة هذه الخيرة وبداخلها سيتحقق نفي كل موضوعية: بمعنى آخر إن القوة (من حيث هي خاصية فزيائية للمواضيع) هي الطابع الذي ستأخذه السلبية. يمثل العنف بالضرورة إذن تقدما نحو الحرية. ونظرا لانحداره من الموضوعية فإنه يشكل القوة المحطمة لكل موضوعية (...) كيف يمكن وصف هذا العنف؟ هل هو شر مطلق، كما يريد ذلك المنادون بالسلام والمسيحيون، شر ضروري كما يقول كامو (Camus)؛ أو خير كما يريد ذلك سوريل (Sorel)؟ الجواب واضح: العنف شر مطلق من وجهة نظر الآخر ومن وجهة نظر الآخر الذي أحمله أنا. ومن هذه الزاوية وحدها يتشكل في الحقيقة كعنف. ولا يمكننا في المقابل أن نحكم عليه من وجهة نظر المتطابق (le même) أو من وجهة نظر الإنية ما دام أن هذا الحكم سيكتفي باستعادة ما سبق فقط، نظرا لأن المتطابق سيكون نتيجة للعنف. ولكن يمكننا أن نلاحظ أنه يحمل بداخله، وفي مشروعه، تحطيم كل الأحكام التي يمكننا حملها عليه باسم الآخر، ويكون من

(1) Cf. Sartre Critique, T. 1, p. 449.

ثمة نتاجا للغيرية وتجاوزا لها في آن واحد. وما دام العنف لا إنسانيا لكونه يصدر عن استحالة الإنسان بأن يكون إنسانا، فإنه يظل بذلك الطريق الممكن الوحيد نحو ما هو إنساني، ويحتوي على الفهم الضمني لما هو إنساني (...) إن العنف، باختصار، عبارة عن وسيط (Intermédiaire) ووساطة (médiation) وصيرورة، وبذلك فهو متفوق حتى في غموضه على كل أشكال الرواقية أو التنازل. ولعل الأمر بديهي أن العنف في الحقيقة غير منتج. إنه يحقق تحرر الوعي المجرد عبر موت الفرد. وبصدوره عن الرغبة والحاجة فإنه لا يلبيها وإنما يؤدي إلى إلغاء الرغبة عبر إلغاء الراغب؛ وبصدوره عن ملاحظة استحالة تحقيق ما هو إنساني، فإنه ينتهي فقط إلى تفضيل التحطيم الجذري لما هو إنساني على استعمال هذا الأخير لتأسيس نظام غير إنساني (...). لا ينبغي أن نرى في العنف الإرهابي، على الطريقة الهيجلية، مرورا نحو التحرر، وإنما بالأحرى نهجا بدون مخرج، واكتشافا فريدا وفرديا للذات لذاتيتها الحرة داخل المأساوي والموت. إنه لا يمكنها أن تكون في صالح أحد. وبما أنه لا يلغي العبودية والاستلاب، كظاهرتين مرتبطتين بالكيان الجماعي (Collectif)، فإننا نصفه كإحدى بنيات العبودية، وفي المستوى ذاته الذي يحتله التنازل. إنه يصلح بالنسبة إلينا كمثال نموذجي فقط لهذا القانون الأخلاقي. يؤدي اختيار الخير، في حالة الاستحالة، إلى دعم المستحيل. ينبغي اختيار الشر لإيجاد الخير»[1].

نستخلص من هذا النص ثلاث نقاط أساسية:

أ - العنف المرتبط بالتمرد سلبي وغير قادر على الإنتاج.

ب - العنف ينحصر في إطار الفردية والذاتية ومن ثمة فهو غير قادر على التحرير.

ج - يظل العنف مع ذلك مفهوما ومشروعا لأنه نشأ بهدف إحلال الخير محله في وسط يسوده الشر.

ولعل ما يجمع بين هذه النقاط الثلاث هو تبرير سارتر مع ذلك لهذا العنف. إننا نتتظر من قائل الفكرة الأولى أن يستنكر العنف ويلح على نبذه في المجال السياسي خاصة وأن الفكرة نجدها لدى كبار المنظرين للسلطة في الفكر المعاصر أمثال حنا أرندنت (hannan Arendt) حيث تؤكد بدورها على أنه «يمكن للعنف

---

(1) Sartre, *Cahiers pour une morale*, ed. Gallimard, 1983, pp. 419-420، التشديد من عند الكاتب.

أن يحطم السلطة، ولكنه غير قادر بتاتا على خلقها»[1]. هكذا يسمح لنا دفاع سارتر عن العنف بهذا الشكل بتصنيفه في إطار الفوضوية. إذ كيف يمكن التسليم بسلبية ظاهرة معينة وبعجزها عن الخلق والإبداع مع الدفاع عنها في الوقت ذاته؟ تقبل هذه الفكرة في حالة واحدة وهي اعتبار العنف يؤدي مع ذلك وظيفة ما، وان السلب (والنفي) في حد ذاته وظيفة في المجال الاجتماعي. وهذا هو المبدأ الذي تقوم عليه الفوضوية كما لاحظنا في الباب الأول من هذا البحث. لا يقدر العنف الذي أسميناه هنا بالمشتت على تحقيق أدنى تحرر، ولكن دلالته تظل مع ذلك قوية ما دام انه استنكار للاضطهاد والاستلاب. بمعنى آخر إنه ضرب في السلطة ومحاولة للتخلص منها، حتى وإن كان محاولة فاشلة.

تتجلى الفوضوية أيضا في الخاصية الثالثة التي يسندها سارتر لهذا النوع من العنف وهي نزوعه نحو تحقيق الخير. إننا نلاحظ هنا تخليه عن المجال السياسي للالتحاق بالمجال الأخلاقي، ذلك لأنه واع في العمق بصعوبة تبرير العنف في الإطار الأول. فالسياسة مقرونة بالاستقرار والتعايش، لهذا فإن الوسائل التي ينبغي اللجوء إليها لتحقيق مثل هاتين الغايتين تقوم على الحوار والإقناع والتراضي. لا يعني هذا طبعا أن مجال السياسة خالص من كل عنف. فما زال التاريخ، للأسف الشديد، يبين أن الكوارث الإنسانية الكبرى التي تسبب فيها العنف ارتبطت بالفعل السياسي. ويصعب علينا الحديث هنا عن التاريخ في صيغة الماضي فحسب، لأن الحاضر بدوره لا يخرج عن هذه القاعدة، ويبين لنا كل مرة أن مسار المستقبل لن يعرف تحسنا. غير أن المنظرين للعنف في المجال السياسي يحاولون مع ذلك التفكير في الطرق التي تمكن، على الأقل، من الحد من العنف ومن مركزته، وأحيانا يذهبون إلى الكلام عن التناقض الكامن بينه وبين السياسة، وإلى الإشارة إلى أن هذه الأخيرة لا تستحق هذا الاسم إلا إذا خلقت خطا فاصلا بينها وبين العنف.

لاشك أن فيبر (Weber) يأتي في مقدمة ممثلي الاتجاه الأول بحيث يربط بكل صراحة بين السياسة والعنف مع الإشارة إلى ضرورة تجميع هذا الأخير في إطار أجهزة الدولة. «لا تتحدد الدولة، يقول فيبر، سوسيولوجيا إلا بالوسيلة الخاصة التي تنتمي إليها هي ذاتها، وكذلك إلى كل تجمع سياسي، بمعنى أنها لا تحدد إلا بالعنف

(1) Arendt Hannah, citée par Ricoeur in *lectures* 1'*Autour du politique*, ed. Seuil, 1991, p. 21.

الفيزيقي. لقد كان تروتسكي يقول لبرست ليتفسك (Brest - Litovsk) «تتأسس كل دولة على القوة» (...) فالعلاقة بين الدولة والعنف في وقتنا الحاضر حميمية بشكل خاص. لقد تعاملت التجمعات السياسية الأكثر تنوعا - ابتداء من تلك التي تعرف القرابة - مع العنف الفيزيقي باعتباره وسيلة عادية للسلطة. في حين ينبغي تصور الدولة المعاصرة على شكل مجموعة إنسانية تطالب بنجاح لحسابها الخاص احتكار العنف الفيزيقي المشروع»[1].

وإذا كان فيبر يسعى إلى تبرير عنف الدولة وإضفاء الشرعية عليه فذلك لأن السياسة في نظره مرتبطة بالسيادة. إنه يضع نفسه بهذا الصدد في الخط الذي حدد أسسه الأولى ماكيافيل وأتم بناءه هوبز. غير أننا نجد في الفكر المعاصر (وربما أيضا في الفكر الحديث خاصة مع سبينوزا) من يسير في اتجاه مخالف لفكرة ربط السياسة بالسيادة. ولعل أرندت أحسن ممثلة لهذا الاتجاه كما يوضح ذلك بول ريكور (Ricoeur). إنها تدافع عن تصور للسلطة خارج التراتبية وخارج الأداة، أي خارج العنف. ويعتبر ظهور هذا الأخير علامة على غياب السلطة وليس على حضورها. يمكن القول إن أرندت تتناول السلطة (الشيء الذي جعلها تؤكد على التفرقة بينها وبين ما يمكن تسميته بالسيطرة (Autorité) بطريقة معاصرة جدا لأنها تتناولها أفقيا، كما أشرنا إلى ذلك في تحديدنا للمجتمع المدني. فهذا التناول وحده هو الذي يمكن من استيعاب المقولات المشكلة للفكر والفعل السياسيين كالتعايش والتراضي والاحترام، أي كل ما يمكن من خلق حياة جماعية ويسهلها.

لقد ظل سارتر وفيا للنظرة التي تغلب الطابع الأخلاقي على العلاقات الإنسانية في تناولها للتنظيم المجتمعي بعد انتهائه من كتابة دفاتر الأخلاق. وتعتبر مسرحيته الشيطان والإله الطيب أحسن مثال يمكن ذكره بصدد هذه النقطة بالضبط وكذلك بصدد الدفاع عن العنف. هذا بالإضافة إلى أن العنف المقصود هنا عنف أكثر تطورا من ذلك الذي أشرنا إليه أعلاه. إنه عنف يتجاوز التعبير عن الغضب والاستنكار نحو المناداة بالهدم باعتباره مرحلة أساسية للبناء.

سنخصص هنا بعض الصفحات لهذا الكتاب لكونه يشكل في نظرنا محطة أساسية في فكر سارتر، ويساعد على فهم كثير من القضايا الحاضرة في فكره وعلى

(1) Weber Max, *Le savant et le politique*, trad. Julien Freund, ed. Plon, 1969, pp. 112-113.

رأسها علاقة المسألة الأخلاقية بالعنف. إن الإلمام بالأسس الفكرية التي يقدمها هذا الكتاب في المجال الأخلاقي يجعلنا نفهم بشكل أعمق القضايا المطروحة في نقد العقل الجدلي. وهناك عامل آخر يفرض علينا تناول هذا الكتاب وهو إهمال النقاد له، خاصة أولئك الذين حاولوا تصنيف الفكر السارتري أخلاقيا وسياسيا[1]. ولقد أدى هذا الإهمال في الغالب إلى عدم إدراك طبيعة علاقة سارتر بالماركسية. يعفينا تحليل الشيطان والإله الطيب، في نظرنا، من البحث عن طبيعة ماركسية سارتر لأنه يوضح لنا كيف أن هاجس صاحبه منحصر بالدرجة الأولى في مسألة الثورة والمنطلقات التي تعمل على تجذيرها. كما يوضح لنا الكتاب في الوقت ذاته أن التفكير في الثورة لا يخرج عن إطار الخير والشر. إن معيار الدفاع عن فعل ما أو انتقاده هو خدمته للخير أو تعميقه للشر. ولهذا نعتبر أن هذا الكتاب يصنف في إطار الفوضوية أكثر من أي اتجاه آخر.

لن نستعرض هنا كل مراحل تحليل سارتر لمسألة العنف في الكتاب المعني. سنقتصر فقط على ذكر بعض الجوانب التي تبين تطورا في موقفه من العنف بالمقارنة مع الكتاب السابق دفاتر الأخلاق. يعمد الكاتب دائما عند تناوله للعنف إلى مقابلة شخصين يتكلمان من موقعين مختلفين اجتماعيا وثقافيا وسياسيا. ويجعل من هذا التقابل وسيلة لتبيان طغيان العنف داخل المجتمع أو لضرورة تبنيه. يختار ثلاثة أشخاص للحديث عن العنف هم ناستي وكونز وكارل. الأول يشتغل بمخبزة داخل المدينة المحاصرة (وورم Worms) ويدعي أنه نبي، والثاني ضابط في الجيش، والثالث فلاح. ومحاورو هؤلاء، حينما يتعلق الأمر باختيار الطرق التي ينبغي اتباعها لتحرير سكان المدينة، هم دائما أشخاص مضادون للعنف: هنرتش رجل كنيسة، والبنكي المسؤول عن الأموال، وهيلدا التي أرغمتها الظروف على الدخول إلى الكنيسة وتبني الفكر الديني.

ونحن نلاحظ أن الكاتب يخرج أحيانا عن المقابلة بين أشخاص مختلفين فيما بينهم فيما يتصل بتوجهاتهم، ليجعل الحوار يتم بين المدافعين عن العنف أنفسهم،

---

(1) يمكن أن نثير هنا كثيرا من الدراسات الجيدة لفكر سارتر لفرنر إيريك واندرسن وتوماس مولنار... إن الناقد الذي يتعرض للكتاب هو توماس فلين، ولكنه يذهب، كما أشرنا إلى ذلك سابقا. إلى الدفاع عن فكرة المسؤولية في فكر سارتر وإمكانية تقديم هذا الأخير لأسس فكر اجتماعي.

وذلك ليبين وجود مستويات في تبني العنف، وأن المستوى المطلوب هو الذي لا يعير فيه الشخص أي أهمية للوسائل ليركز اهتمامه على الهدف وحده، أي تجسيد الخير وسط المجتمع الذي يوجد فيه. هكذا نجد من حين لآخر حوارا بين ناستي وكوتز وكارل، أو بين كارل وناستي، المعروفين كلهم بسلوكهم العنيف، على الأقل في مرحلة معينة من حياتهم كما هو حال كوتز.

سنورد بعض الأمثلة من هذه التقابلات مبتدئين بالحوار الذي يجري بين الراهب وناستي مدعي النبوة. ولاشك أن الكاتب تعمد البدء بحوار بين رجل تبنى موقف الكنيسة انطلاقا من التقليد، ورجل آخر اختار بنفسه أن يكون نبيا. ذلك في «استطاعة كل الناس أن يباركوا ويغفروا ويعظوا»[1]. وإذا كانت المسيحية تبني العلاقات الإنسانية على الحب فإننا نلاحظ أن الشخص الذي اختار هنا أن يكون نبيا ينادي بكل وضوح بضرورة القتل. «انهضوا يا إخواني. ينبغي أن نقتل لنفوز بالجنة» (ص 33). وحينما يحاول الراهب هنرتش إقناع النبي ناستي بأن الإله ينهى عن العنف، ويطلب منه معاملته بلطف لكونه أخا له وفردا من أفراد الشعب وفقيرا وابن فقير، فإن محاوره يرفض كل هذه الحجج، ويحاول أن يبين له سكوت الكنيسة عن العنف الممارس داخل المجتمع الذي توجد فيه، وتبريرها له في بعض الأحيان. لهذا فلا مفر من العنف، إنه ضروري لمواجهة العنف السائد والقضاء عليه. كم من أناس ماتوا داخل الكنيسة أثناء بنائها عند نحتهم للرخام أو للعاج، وهذا يعني أن الكنيسة هي التي قتلتهم فساهمت بذلك في ممارسة العنف. ثم يضيف ناستي بأن جهنم نفسها عنف بالنسبة للمحكوم عليهم بدخولها. فما دام العنف يعم المجتمع يصعب على متلقيه التعاطي للحب وتبنيه كأساس لعلاقاتهم. ليكن العنف إذن هو الأساس في المرحلة الأولى. «لم يحن الأوان بعد لنتحاب. سنشتري حقنا في ذلك بإسالة الدماء» (ناستي ص 36).

سيستمر ناستي متشبثا بضرورة اللجوء إلى العنف لتحقيق المجتمع الجديد أو المدينة الفاضلة. سيكون هذا موقفه عند التقائه بكوتز. لنتابع جزء من حوارهما. ناستي: خلق الله يحطمون أو يبنون وأنت تحافظ (...) استول على المدينة، اذبح الأغنياء والرهبان، وامنحها للفقراء. شكل جيشا من الفلاحين واطرد رئيس الأساقفة؛

(1) Sartre, *Le diable et le bon dieu*, Gallimard, 1991, p. 33.

غدا ستتبع خطاك كل البلاد. كوتز: تريدني أن أنضم إلى الفقراء؟ ناستي: أجل، إلى الفقراء، إلى عوام المدن والقرى. كوتز: يا له من اقتراح غريب! ناستي: إنهم حلفاؤك الطبيعيون. فإذا أردت أن تحكم فعلا وتهدم القصور والكنائس المبنية من طرف الشيطان، وتكسر أصنام الوثنيين الفاحشة، وتحرق آلاف الكتب التي تنشر معرفة شيطانية، وتلغي الذهب والفضة، إذا أردت كل هذا فالتحق بنا (...) كوتز: ماذا ستفعلون بالبرجوازيين؟ ناستي: سننزع منهم خيراتهم لنكسو العارة ونطعم الجائعين. كوتز: وبالرهبان؟ سنطردهم إلى روما. كوتز: وبالنبلاء؟ ناستي: سنقطع رؤوسهم. كوتز: وما العمل بعد طردنا لرئيس الكنيسة؟ ناستي: قد حان الأوان لبناء المدينة الفاضلة.

سيتعمق الموقف المدافع عن العنف بشكل أكبر حينما سيتدخل كارل الذي تربطه علاقات مباشرة بالفلاحين. يوجه كارل الكلام إلى إحدى واعظات الفلاحين والمتأثرة بخطاب كوتز الضابط الذي تخلى عن العنف وتبنى الحب ويسألها عما ستفعله وأتباعها إذا انفجرت الحرب. وهل ستنحاز إلى جهة معينة.

يقول كارل: أليست هي حرب مقدسة تلك التي يخوضها العبيد الذين يريدون أن يصبحوا أناسا؟ الواعظة: كل الحروب مدنسة، سنظل حماة الحب وشهداء السلام. ينهب الأسياد إخوانكم أمام أبوابكم وينتهكونهم ويقتلونهم، وأنتم لا تبغضونهم؟ (...) الواعظة: العنف غير عادل بغض النظر عن مصدره. كارل: إذا كنتم تدينون عنف إخوانكم فإنكم تعترفون إذن بعنف الأعيان؟ الواعظة: أكيد، لا. كارل: ذلك ضروري، لأنكم تريدون أن يتوقف ذلك العنف. الواعظة: نريد أن يتوقف انطلاقا من إرادة الأعيان ذاتهم. كارل: ومن سيمنحهم هذه الإرادة؟ الواعظة: نحن. كارل: وإلى ذاك الحين ماذا ينبغي ان يفعله الفلاحون؟ الواعظة: الخضوع والانتظار والدعاء. كارل: خونة. ها أنتم قد أبنتم عن حقيقتكم لا تحملون الحب إلا لأنفسكم. ولكن احذروا. ستحاسبون إذا انفجرت هذه الحرب، ولن يقبل نهائيا أنكم مكثتم محايدين في الوقت الذي كان فيه إخوانكم يذبحون. إذا انتصر الفلاحون ترقبوا إحراقهم للمدينة النيرة (cité du soleil) ومعاقبتكم على خيانتكم لهم. أما إذا انتصر الأسياد فإنهم لن يسمحوا ببقاء أرض نبيلة في أيادي العبيد. خذوا السلاح، خذوا السلاح! إن لم تحاربوا انطلاقا من الأخوة فليكن ذلك على الأقل انطلاقا من المصلحة: السعادة تقتضي الدفاع» (ص 182-183).

غير أن المسألة التي تثير الانتباه بشكل كبير في المسرحية، وتستحق التسجيل، هـي التغيـرات التـي تطـرأ فـي موقـف الضابط كوتـز. يقدم هذا الشـخص في البداية كإنسـان شـرير. يخون أخاه ويتسـبب له في فقدان الحياة، ولا يبالي نهائيا بمثل هذه العاقبة. يحث الراهب هنرتش على رفض العالم وعلى فعل الشر: «ارفض هذا العالم الذي لا يقبلك. افعل الشـر. سـترى كيف يشـعر المرء بأنه خفيف» (ص 57). وهو يذهب إلى حد اعتبار الشـر أسـاس وجوده (ص 61). لكن سـلوكه سـيتحول فيما بعد جذريا لينقلب الحقد عنده إلى الحب، والشر إلى الخير؛ وسيتجاوز دفاعه عن الخير والحب موقف الراهب. سيستمر على هذا الحال رغم التهديدات التي يتعرض لهـا أحيانـا مـن طـرف محاوريه المدافعين عن العنف. إنه متشـبث بالحب من حيث هو أساس العلاقات الإنسانية ولو كلفه ذلك الاستسلام للموت. سيبقى موقفه هذا راسـخا إلى حدود اكتشـافه أن «الخير سـراب» (ص 263). سـيحصل هذا الاكتشاف بعد مراجعة الذات، وبعد اكتشاف نفسه باعتباره أساسا وحيدا لكل ما يتبناه ويفعله. «لا وجود سوى للناس» (ص 239). و»لا يمكن أن أتراجع إلى الوراء»، «إن الإله قد مات» و»أصبح العالم أعمى» (ص 240–241). لا معنى إذن للعالم من غير المعنى الذي يعطيه له الإنسان ذاته.

ولا يمكن للقارئ إلا أن يندهش للفكرة التي يدافع عنها سارتر هنا على لسان كوتـز وهـي كـون الجريمـة هي المنطلق الأول، وهي الأسـاس الأول؛ كون الإنسـان الحـق هـو الإنسـان الـذي يقتنـع بضرورة البـدء بالجريمة. كوتز: أنـا في حاجة إليك [الكلام موجه إلى ناستي المدافع بدوره عن العنف]، وأريد أن أكون إنسانا من بين الناس». ناستي: هذا فقط. كوتز: أعرف إنه الأمر الأكثر صعوبة، ولهذا السبب ينبغي أن أبدأ من البداية. ناستي: ما هي البداية؟ كوتز: الجريمة. ينشأ الناس في وقتنا الراهن وهم مجرمون، علي أن أطالب بقسطي في جرائمهم إن كنت أرغب في حصتي من حبهـم وفضائلهـم (ص 245). يقـرر كوتـز بعـد هذا الوضـوح في الرؤية قبول اقتراح ناستي، ويتولى قيادة الجيش لتحرير المدينة. وستكون البداية فعلا جريمة لأنه يقتل شخصا يرفض الامتثال لأوامره مباشرة بعد توليه للقيادة. «مت إذن يا أخي! (يطعنه بخنجر) (...) ها هي ذي سيادة الإنسان تبدأ، إنها بداية جميلة. هيا ناستي، سأكون جلادا وسـفاحا" (...) لا تخف، لن أستسـلم، سـأرعبهم لأنني لا أتوفر على طريقة أخرى لأعبر بها عن حبي لهم، سـأعطيهم الأوامر لأنه ليسـت بيدي وسـيلة أخرى

للخضوع. سأظل وحيدا مع هذه السماء الفارغة فوق رأسي لأنني لا أتوفر على طريقة أخرى لأكون مع الجميع. هناك هذه الحرب التي تستدعي التنفيذ، وإني سأنفذها" (ص 252-251).

لا يمكن الحديث إذن عن أي تراجع في موقف سارتر من العنف داخل مسرحية الشيطان والإله الطيب، بالمقارنة مع ما كتبه في دفاتر الأخلاق. إننا نلاحظ على العكس تعميقا للموقف، لأن العنف أصبح ضروريا إذا ما أراد المستغَلون أن يحققوا تحررهم. لم يعد الأمر يتعلق بمجرد تمرد العبيد وإنما بالثورة الخاضعة للتأمل، وبالعنف المنظم. لقد حصل ما يسميه سارتر بتغيير الموقف (La conversion)، لأن اعتناق العنف يتم بعد ابتكار مجموعة من القيم تلتقي كلها في قيمة تحرير الإنسان، أي إعطاء معنى جديد للعالم وللحياة يكون مناسبا للحرية. لقد لاحظنا أن التمرد الذي يتكلم عنه سارتر في دفاتر الأخلاق عبارة عن انتقام فقط مما يحول بينه وبين التحقق الفعلي للقيم النبيلة التي تستعيد الحرية في إطارها ماهية وجودها.

غير أن هذا التقدم الحاصل في الشيطان والإله الطيب، بالمقارنة مع الكتابات السابقة عليه، لن يمنعنا من تسجيل بعض ثوابت الفكر السارتري: سيطرة الغيرية على العلاقات الإنسانية، ثم عدم تمكن الثورة من وضع حد لها، وأخيرا الدفاع عن الثورة وعن إنجازها رغم قناعة الفيلسوف باستحالة تغلب الإنسان عبرها على مشكلة الاستلاب. إنها لمسألة ذات دلالة كبيرة أن يشير سارتر في أواخر المسرحية إلى أن الإنسان يظل وحيدا، أي فردا منعزلا عن الآخرين مهما كانت محاولاته في خلق وضع جديد ليندمج فيه مع الآخرين. هكذا نجد هيلدا (Hilda) تنبه كوتز إلى أنه سيظل دائما إنسانا آخر حتى وإن كان وسط محاربين يتقاسمون معه الغايات والوسائل معا. "لن تكون أبدا مثلهم. لن تكون أفضل ولا أسوأ وإنما ستكون آخر. وإذا حصل اتفاق بينكم فإنه سيتم نتيجة سوء فهم" (ص 247). كما أنه مثير أيضا أن يصرح سارتر على لسان كوتز بأنه "لأمر غريب على أية حال ألا يكون هناك منفذ" (ص 236). يظل المشروع الإنساني الهادف إلى التخلص من الاستلاب مجرد محاولة. وهذه الأخيرة تلازمه لأنه كائن محكوم عليه بالحرية حسب تعبير الوجود والعدم. لا يستسلم الإنسان أبدا رغم تأكده من فشل محاولاته. ونحن نلاحظ أن كوتز يقرر في نهاية المطاف الدخول في الحرب، وهو لا يتوفر في ا لحقيقة على معطيات تسمح له باستخلاص إمكانية الفوز فيها. وتوضح لنا الجملة الأخيرة من

خطابه (والأخيرة أيضا بالنسبة لكل المسرحية) بأنه سيخوض هذه الحرب لأنها ضرورية وليس لأنها تنبئ بالفوز.

كيف يمكن تفسير دفاع سارتر عن الثورة وعن العنف مع اقتناعه في الوقت ذاته باستحالة تحقيق الهدف المنشود: تحرير الإنسان من الاستلاب والاستغلال والاضطهاد... إلخ؟ نعتقد أن التفسير لا يخرج عن الإطار الذي ربطنا به فكره منذ بداية هذا العمل، أي الفوضوية. فالثورة تعبر عن رفض السلطة، والعنف وسيلة لتكسيرها وزعزعتها، والهدف هو عيش الفرح والمرح أثناء لحظات الثورة، أي أثناء القيامة. ستتضح الفكرة أكثر طبعا بانتقالنا إلى نقد العقل الجدلي، حيث سنلاحظ تطروا أكثر في الموقف بالمقارنة مع التطور الذي سجلناه في الشيطان والإله الطيب.

الفصل الثاني

فرض الوساطة الإنسانية

القيامة والأخوة

إن الثورة والعنف إذن أساسيان لتكسير الوساطات غير الإنسانية المؤسسة للعلاقات المستلبة السائدة بين أفراد المجتمع. ولعل ما يزيد تبرير الثورة والعنف هو تمكنها من خلق وضعية يندثر فيها القديم كليا، بمعنى أن الوساطات غير الإنسانية تنتفي كلها فيسمح الوضع بذلك للأفراد بعيش تجربة فريدة من نوعها. يدركون من جهة، وبعمق، معنى الوحدة الحقيقية، حيث يشعر كل واحد أنه هو ذاته وأنه الآخر في آن واحد. يشعر أنه وسيط بين أطراف العلاقة وطرف في العلاقة أيضا. كما أنهم يدركون من جهة ثانية أهمية الحفاظ على هذا النوع الجديد من العلاقات ليجعلوا منه منطلقا للعلاقات التي ينبغي تأسيسها. إن أهم ما يجب تبنيه في مسألة التأسيس هو اختيار المبادئ التي تسمح بجعل الوساطة إنسانية، وإيجاد الوسائل التي تضمن لها هذا الطابع. هكذا سترتبط النقطة الأولى بالأخوة لأنها المبدأ الوحيد الذي يضمن، في نظر سارتر، الطابع الإنساني للوساطة. أما الوسائل فإنها لن تخرج بدورها عما هو إنساني، وبالضبط عما نسميه على العموم بالإرادة. إذا كانت هذه الأخيرة أساسية في الحفاظ على الطابع الإنساني للحرية وللعلاقات السائدة بين الحريات فإنه من اللازم البحث عن الوسائل التي ستضمن استمراريتها داخل السلوك الإنساني. ينبغي البحث أولا عن العامل الداخلي الذي يمكن من الإبقاء على الإرادة، أي البحث في إطار الفرد نفسه، ثم الانتقال فيما بعد خارج الفرد، ولكن مع التشبث بالإنسان نفسه. هكذا ينتهي سارتر إلى كون القَسَم هو الباعث على حضور الجانب الإرادي في الفعل الإنساني وكون العنف هو الضامن لاستمراريته.

وسط القيامة تنشأ الأخوة

وقبل الانتقال إلى تطوير هذه النقاط نود تسجيل مسألة أساسية هنا ينطوي عليها الفكر السارتري إن لم نقل ينبني عليها. وهذه المسألة هي التي تعطي لفكره أصالة معينة، وتساعدنا على دعم التأويل الذي نقدمه لكتاباته. ينبغي أن نستحضر مرة أخرى مفكرين يصنفون خارج الفوضوية حتى ندرك المغزى الفوضوي للمرحلة التي ينعتها سارتر بمرحلة القيامة. نفضل الإشارة إلى كل من ماركس وهوبز لتوضيح هذه الفكرة.

تعتبر الثورة بالنسبة لماركس والمنظرين الماركسيين على العموم، كما رأينا ذلك سابقا، وسيلة لدحض قوة معينة من أجل إحلال قوة أخرى محلها. هذا بالإضافة إلى أنها لا تعبر أبدا عن قيامة. ينبغي أن يتحكم الحزب في الثورة من بدايتها إلى نهايتها، بمعنى أن تخضع الثورة للتنظيم باستمرار، وألا تغيب فيها الوساطة بمعناها السياسي العادي. كما أن البناء الذي يتوخاه الماركسيون لا يستند إلى الوضعية التي تسود فيها الثورة بقدر ما يستند إلى الوضع السائد قبل الثورة: الإبقاء على الملكية مع نقلها من الخاص إلى العام، والإبقاء على الإنتاج مع إلغاء التراكم والربح، ثم الإبقاء على القوى المنتجة مع تغيير أرباب المعامل بالطبقة العاملة... الخ. تقيم الماركسية تقابلا بين المرحلة اللاتاريخية والمرحلة التاريخية، وما الثورة إلا وسيلة للإسراع بالانتقال من مرحلة إلى أخرى[1]. لا تمدنا الثورة حسب التفكير الماركسي بالمبادئ التي سيقوم عليها البناء في المرحلة الثانية. الكل مأخوذ من المرحلة الأولى مع قلبه إلى نقيضه.

إذا كان ماركس يثير المرحلة التاريخية بدلا من الحالة الطبيعية فذلك لكونه يعتبر أن السلوك الإنساني يتحدد داخل معطيات اجتماعية ذات طابع تاريخي وليس انطلاقا من مكونات وجودية تنشأ مع الإنسان عند ظهوره إلى الوجود. كما أن لجوءه إلى المرحلة التاريخية بدل الحالة المدنية يفيد رفضه لما يسميه في القضية اليهودية

---

(1) لهذا نجد أن الثورة بالنسبة لماركس ليست ضرورية دائما. إذا كان من الممكن أن يؤدي تطور المجتمع إلى تغيير في بنياته بواسطة طرق سليمة فليكن ذلك.

«بالتحرر السياسي» - الذي يربط تحقق الإنسان بالمواطنة - ليدافع عن بعد أكثر شمولية وهو إنسانية الإنسان التي تستدعي تحررا على مختلف مستويات العلاقات الإنسانية. يذهب أغلبية المفكرين القائلين بالحالة المدنية للإنسان في مقابل حالته الطبيعية إلى إدراج التاريخ في تحاليلهم، والانتهاء إلى القول بتقدمه كهدف أساسي للتطور الحاصل في المجال المدني. ولكن التطور الذي يتكلم عنه هؤلاء، بصدد التاريخ، يظل مع ذلك مختلفا عن المعنى الماركسي لهذا المفهوم. يحصل التقدم في إطار المدنية ويرتبط معناه برسوخ وتعميق القيم المرتبطة بالتحرر السياسي. بينما يأخذ التقدم في إطار التحرر الإنساني حسب المنظور الماركسي معنى تحقيق قيم جديدة تلتقي في تحرير الإنسان من كل استغلال واضطهاد واستلاب. ولا يمكن الحديث عن تحقق التاريخ، في نظر الماركسيين، إلا بحصول هذا الشرط.

يبين لنا إمعان النظر في التصور السارتري للثورة بأن هذه الأخيرة ضرورية، لأن الوضعية الناتجة عنها هي التي تمدنا بالمبادئ أو القيم التي ينبغي أن تسود فيما بعد. يتكلم سارتر بدوره، في الصفحات الأولى من دفاتر الأخلاق، عن المرحلة اللاتاريخية، أو ما قبل التاريخية، وعن المرحلة التاريخية. ولكن الثانية لا تتأسس على الأولى، كما هو الشأن عند الماركسيين، وإنما على الوضعية التي تخلقها الثورة. يكون الأساس هو فرض الوساطة الإنسانية وتكون القيمة هي الأخوة. قد نجد أثرا للأخوة وسط المجتمع الذي يعمه الاستلاب عند مجموعة معينة من الأفراد تمكنوا من الانعزال عن الآخرين، ومن خلق محيط ضيق يوفرون فيه شروط الأخوة. لكن هذه الأخيرة لا تأخذ معناها القوي، ولا تدخل في المرحلة التاريخية إلا إذا نشأت وسط القيامة وفي إطار الحفل. إنها تكتسي بهذا الشرط طابع الشمولية والضرورة معا. تصبح شمولية لأنها تهم جميع أفراد المجتمع، أو على الأقل الأغلبية الساحقة من المجتمع المشاركة في القيامة؛ وتصبح ضرورية لأن الكل سينشغل بفرضها باعتبارها علاقة إنسانية وحيدة تتلاءم مع طبيعة الحرية. يفيد تحقق التاريخ في المنظور السارتري إذن التمكن من ضمان الاستمرارية للوضعية التي تخلفها الثورة، ومن هنا تكون البداية جديدة كل الجدة، لأنها تقطع في نهاية المطاف كليا مع ما كان سائدا قبل الثورة. تظل وضعية الحفل هي المرجعية الوحيدة في البناء.

هكذا نقع مرة أخرى على نقطة ذات أهمية كبيرة في تصنيفنا للفكر السارتري وتمنعنا من وضعه في قائمة الماركسيين، كما يفعل بعض النقاد الذين لا يولون اعتبارا

للفوضوية المميزة له. هناك من يذهب مثلا إلى الكلام عن «الماركسية الجديدة لسارتر» ليعتبره أقرب من ماركس بالمقارنة مع بعض الماركسيين الكبار أنفسهم. إننا نقرأ في مقال لروكمور (Tom Rockemore) ما يلي: «حتى وإن كان هابرماس يعرف ماركس والماركسية أفضل من سارتر، فإن البناء السارتري يعتبر أكثر تحقيقا للهدف. ذلك لأنه يتوفر على فكرة بصدد الإنسان تحرك كل فكر ماركس، انطلاقا من كتاباته في مرحلة الشباب الموسومة بالفلسفة بشكل قوي، وصولا إلى التحليلات المتأخرة التي هي بالأحرى كتابات اقتصادية»[1].

يرجع سبب تصنيف بعض النقاد لسارتر في إطار الماركسية، بدون شك، إلى اعتمادهم، كما وضحنا في المقدمة، على التصريحات التي يقدمها سارتر في كتابه قضايا منهجية، أو في بعض المقالات المنشورة في سلسلة أوضاع. إنهم ينطلقون من كون كاتب نقد العقل الجدلي يسعى فعلا إلى تطوير الماركسية، أو على الأقل إلى خلق تركيب بينها وبين الوجودية. ونحن نؤكد أن التركيب بين الفلسفتين لا يمكن أن يؤدي إلا إلى الفوضوية، لأن القائم به يأخذ من الوجودية فكرة امتياز الكائن الإنساني بطابعه الفردي، ومن الماركسية فكرة إضفاء الطابع الجماعي على النفي. هكذا سيفيد التركيب بان النفي لا يؤدي وظيفته الحقيقية إلا عندما يصدر عن ممارسات كثيرة متفقة فيما بينها على فعلها هذا، لتأخذ النتيجة طابعا جماعيا واجتماعيا: القيامة والحفل.

بقي أن نشير إلى هوبز لإزالة إبهام يقع فيه النقاد أحيانا حينما يقارنون بين المفكرين، فيقيمون بينهما نوعا من العلاقة تخل في الحقيقة بأصالة فكر الفيلسوفين معا. لقد سبق أن نبهنا على الاختلاف العميق بين كل من سارتر وهوبز فيما يخص تصورهما للفعل السياسي، ومع ذلك فإننا نستغل هذه الفرصة لإثارة نقطة أخرى تبين مدى ابتعاد أحدهما عن الآخر رغم التقارب الظاهري الذي قد يبدو بينهما للوهلة الأولى.

لقد حددنا الفرق سابقا بينهما في كون هوبز يعتبر الحالة المدنية حالة استقرار وأمن وسلم لأن الحالة الطبيعية حالة حرب. أما سارتر فإنه يربط المرحلة التحررية بغياب الغيرية، لأن المرحلة التي تسود فيها البنيات المباشرة (الأنطولوجية) مرحلة

(1) Rockemore Tom, *Sur le néo-marxisme: Sartre et Habermas*, in *Les études philosophiques*, Avril–Juin 1980, p. 197

يعاني فيها الإنسان من الغيرية. إن الفرق إذن واضح رغم كون كليهما يؤكد على الصراع باعتباره ميزة للعلاقات الإنسانية في مرحلتها الأولى.

يُضاف إلى هذا الفرق العميق فرق آخر، لا يقل أهمية في نظرنا، وهو اعتماد هوبز في تنظيره للحالة المدنية على المعطيات السائدة في الحالة الطبيعية في الوقت الذي نجد فيه سارتر يتخلى كليا عما يمكن تسميته بالمرحلة الأنطولوجية. صحيح أن الهدف عنده من إرساء الأخوة هو تقويض الغيرية، أي استئصال الطابع المميز للعلاقات الإنسانية في مرحلتها الأولى. ولكن المرجعية تظل مع ذلك مرتبطة بمرحلة القيامة وليس بمرحلة الصراع. إن ما يجعل سارتر يتخلى إلى حد ما، في نهاية المطاف، عن منطلقات الوجود والعدم، ويقر بإمكانية وضع نهاية للصراع السائد بين الحريات، هو اكتشافه للثورة، وبالضبط للوضع الذي تخلقه الثورة، أي القيامة. ويمكننا القول منذ الآن، حتى وإن كنا سنطور الفكرة فيما بعد، أن الفشل الذي يتحدث عنه سارتر بصدد النموذج المجتمعي القائم على الأخوة والقسم والعنف راجع إلى عدم تمكن هذا النموذج من الحفاظ على وضعية القيامة، وليس راجعا إلى عدم استطاعته خلق وضعية جديدة مخالفة لوضعية الصراع.

إن إقامة علاقة ما بين سارتر وهوبز مع إهمال هذا التمييز، يجعلنا نخطئ في حق كليهما. وهذا ما يسقط فيه فرنر (Werner) رغم الجدية التي تميز تحليله لبعض الكتابات السارترية. يكتب عن علاقة سارتر بهوبز ما يلي: «يحدد سارتر «الحالة الطبيعية»، كما يفعل هوبز، بوصفها «فوضى قائمة بين ذرات»، ويفكر مثله بأن تأسيس «الحالة المدنية» انطلاقا من هذا الواقع، أي تأسيس الحياة المنظمة والحياة السياسية، يفرض على الأفراد تسليم أنفسهم لـ «وسيط»»[1]. لا نريد التعليق هنا على مسألة الوسيط لأننا سنستعرض لها لاحقا[2]، ولكننا نسجل عدم صحة العلاقة المقامة هنا بين سارتر وهوبز معتمدين على ما قلناه أعلاه. ولو أمعن فرنر النظر في قول لسارتر يستشهد به في فقرة سابقة على الفقرة التي نذكرها هنا لما وقع، في الحقيقة، في مثل هذا الخطأ. يذكر فرنر القول السارتري الآتي: «إن الوحدة والهوية مبدآن متناقضان. فالأولى تربط علاقات ملموسة بين الأشخاص، والثانية تقيم علاقات مجردة بين

(1) Werner Eric, *De la violence au totalitarisme*, pp. 142-143، التشديد من عند الكاتب.

(2) Sartre, *Les communistes et la paix*, *situations VI*, p. 202; cité par Werner, Ibid., p. 142.

الحالات»[1].

واضح إذن ميل سارتر إلى تفضيل مقولة الوحدة على مقولة الهوية. وفي هذا التفضيل، في نظرنا، ما فيه الكافية لتمييز سارتر عن هوبز من جهة، ودعم التأويل الفوضوي لفكره من جهة ثانية. لن نطيل في مسألة الوحدة التي سبق لنا أن تناولناها بتفصيل، وإنما يكفي التذكير هنا بأنها تفيد دائما عند سارتر انتفاء الغيرية تماما، ويزداد هذا المعنى وضوحا حينما يعتبرها نقيضا للهوية. لا يسعى الفكر القائم على مبدأ الهوية إلى خلق التماثل التام، لأن نقيضه هو الاختلاف وليس الغيرية. لهذا فالهدف من التركب، حينما تكون الهوية مبدأ موجها، هو الانسجام أولا والسيطرة ثانيا. لا يهم أن يظل الاختلاف سائدا بين العناصر المكونة للكل إن حصل انسجام بينها يمَكن من فرض السيطرة والتوحيد. ونحن نلاحظ أن سارتر يدرك جيدا المسألة حينما يعتبر أن الهوية تقيم علاقات مجردة بين حالات. يركز الفكر القائم على الهوية، وبالخصوص في أرقى مراحل تطوره، أي الجدل، على العلاقات أكثر مما يركز على أطراف العلاقات، لأن الأساسي بالنسبة إليه هو أن يكون المتطابق (Le même) سائدا وليس أن يكون مشكَّلا من عناصر كلها مماثلة. لنتذكر الجملة الشهيرة لهيجل «إن الهوية هي هوية الهوية واللاهوية».

ولعل الاهتمام بما هو عام، وغض النظر عن أطراف العلاقة، هو الذي يسمح لهذه الأخيرة بأن تكون مجردة؛ أو بتعبير أصح أن تؤخذ في طابعها المجرد. هكذا يتم التركيز على العموم على فرض مجموعة من القواعد الصورية يحترمها الناس في سلوكهم الذي يربطهم بالآخرين دون التأكيد على التتبع المستمر لهؤلاء الأفراد من أجل فحص مدى اندماجهم مع الآخرين أو خدمتهم للآخرين. هناك كيانات اجتماعية قائمة خارج الأفراد تتحمل على العموم كامل المسؤولية في فرض طبيعة العلاقات التي ينبغي أن تسود بين الأشخاص، وتأتي القواعد الصورية من أجل ضمان سر

(1) إنه حكم خاطئ على أي لأن سارتر لا يقول أبدا بتسليم الأفراد أنفسهم إلى وسيط. إذا كان التنظيم يعرف مثل هذه الحالة فالأمر لا يتعلق بفعل إرادي يصدر عن الأفراد المكونين للمجتمع، وإنما يأتي نتيجة تطور في التنظيم تصبح فيه المؤسسات هي المسؤولة بالدرجة الأولى عن الوساطة، فيستعمل الشخص الموجود في القمة الوضعية الجمودية التي تخلقها المؤسسات ويفرض نفسه كوسيط بين الجميع يتحدث سارتر هنا عن غصب (usurpation) من طرف الرئيس وليس عن تخلي الأفراد عن حقوقهم.

هذه العلاقات بالشـكل الذي يحافظ على الانسـجام. يتم التدخل إذن على مسـتوى أطراف العلاقات (أي على مسـتوى الأفراد) حينما يلاحظ خلل معين في سـيرها، ومن غير هذا فالأشخاص لا يتم مسهم.

أما الفكر القائم على الوحدة فإنه يضطر إلى التركيز على أطراف العلاقات، لأن الوحدة، كما أشرنا إلى ذلك في مناسبات عدة، تستدعي حضورا مستمرا للإرادة. هذا بالإضافة إلى أن الهدف لا يقتصر على الانسجام، لأن المسؤولين يسعون إلى جعل المجتمع يشـكل فردا واحدا. لا يكفي أن يؤدي الشـخص إذن عمله بالشـكل الذي تقتضيه المؤسسة التي يعمل بها، وإنما ينبغي مراعاة ما إذا كان يتفق داخل المؤسسة مع كل الأشخاص المنتمين إليها في كل الأفعال الصادرة عنهم، بل وحتى في كل الأفـكار التـي يعبـرون عنهـا. وهذا هو بالضبط ما يقصده سـارتر حينما يقرن الوحدة بالعلاقـات الملموسـة. يمكـن القـول فـي نهاية المطاف إن الفكـر القائم على مقولة الوحدة هو ذاته فكر مرتبط بشـكل كبير بمقولة الهوية. كل ما هنالك هو أنه يرجع بهـذه المقولـة إلـى شـكلها التقليدي والبدائي، في الوقـت الذي يعتقد أنه يتجاوزها. يدافع الفكر القائم على الهوية، كما قلنا أعلاه، على الوحدة دون الذهاب إلى حدود الإقصاء الكلي للاختلاف؛ ويدافع الثاني عن الوحدة باللجوء إلى البحث عن الطرق التي تمكن من محو كل اختلاف. لهذا نسقط في الحالة الثانية في التصور الذي يعتقد ويرغب في خلق مجتمع خالص حتى وإن كان يتعارض مع مثل هذا المنحى.

يصعب علينا إذن بعد هذا التوضيح للوحدة والهوية الجمع بين سارتر وهوبز كما يذهب إلى ذلك فرنر. إذ لا وجود لمعطيات داخل الفكر الهوبزي يمكن الاعتماد عليها للقول بمنحاه نحو الوحدة. في استطاعتنا بدون شك إثارة مسألة الهوية عنده، ولكن لا مجال لتطوير مقولة الوحدة في فكره بالمعنى الذي يقصده سارتر. فالمبدأ السياسي السائد في كل من المواطن واللیفیاتون هو البحث عن القواعد التي يمكنها أن توقف الشر الإنساني (والتي تأخذ في نهاية المطاف طابعا صوريا ومجردا) وليس البحث عن الوسائل المؤدية إلى استئصال الشر كليا. (تلك الوسائل التي تكون فعلا ملموسة ولكنها تلغي الفعل السياسي أكثر مما تخدمه).

بقي أن نشـير بصدد مسـألة القيامة المرتبطة بالثورة إلى أنها تختلف كثرا عن مسـألة الحفـل التـي يدافـع عنهـا معظـم الطوباويين وكذلك مجموعة مـن الثوار في

المجتمع البرجوازي الحديث. إن المفكر المفتون بالقيامة يقرنها بدون شك بظاهرة الحفل، ولكن الفرق يبقى مع ذلك حاضرا بين الظاهرتين. تقرن القيامة بالفوضوية لأنها تكسر الوساطات السلطوية القائمة بين الناس داخل المجتمع، وتخلق وضعية يرغب الفوضوي في الحفاظ على استمراريتها لأنها نموذج الحياة المطابقة لمقتضيات الحرية. أما الحفل الذي ينادي به الطوباويون فإنه لا يعمل على تكسير مجموعة من القيود، ذات طابع ديني على العموم، تمنع الناس من إعطاء الحياة الدنيوية القيمة التي تستحقها. فما الحفل إذن إلا وسيلة للإعلاء من الحياة وتقديرها، أي التعامل معها انطلاقا من مقتضياتها هي بدل النظر إليها دائما من زاوية ما ينبغي أن يكون.

يلعب الحفل دورا تربويا كما يتجلى ذلك من خلال كتابات كثيرة من المنظرين المهتمين بالموضوع وعلى رأسهم روسو. يتعلم الناس عبره تلقائية التعبير عن مشاعرهم وأهوائهم وفرحهم، وكذلك الانفتاح على الآخرين لخلق الأجواء المناسبة للحياة المشتركة. ولعل أهم شيء يكتسبه الناس وسط حياة يتخللها الحفل هو العمل على إبداع علاقات جديدة داخل المجتمع، ومن ثمة إدراج مسألة التطور داخل محيطهم. صحيح إن كل مجتمع يتوفر وسط تقاليده على مجموعة من الأعياد تسمح للناس بإقامة الحفل والتعبير عن الفرح. لكن هذه المناسبات لا ترقى في الحقيقة إلى مستوى الحفل الذي يتحدث عنه الطوباويون والثوار. ذلك لأن المجتمعات التقليدية تفرض على أفرادها مجموعة من الطقوس ينبغي احترامها حتى وإن تعلق الأمر بالحفل. أما المجتمعات الحديثة فإنها تؤكد على الحفل بالدرجة الأولى لإعطاء كل الأهمية لمسألة الإبداع. ينبغي أن يحتل الحفل مكانة أساسية داخل المجتمع حتى يتمكن الأفراد من إبداع الطرق المناسبة لهم في التعبير عن أفراحهم. ومثل هذا الأمر واضح في رسالة روسو إلى دلومبير (d'Alembert)حيث يقول: «هل ينبغي إذن أن ينتفي كل مشهد حفلي داخل الجمهورية؟ يجب أن تكون المشاهد على العكس من ذلك كثيرة. إنها نشأت في الجمهوريات، وبداخلها نراها تتألق بفضل جو حفلي حقيقي. من هي الشعوب التي يلائمها أن تتجمع في أغلب الأحيان، وتشكل فيما بينها روابط لطيفة من اللذة والفرح غير تلك التي تتوفر على ما فيه الكفاية من الأسباب لتتحاب وتظل موحدة إلى الأبد؟... لنبتعد بشكل قطعي عن تبني تلك المشاهد الإقصائية التي تحبس في حزن تام مجموعة قليلة من الناس داخل كهف مظلم، والتي تبقيهم خائفين وجامدين في ظل الصمت واللاحركة،

والتـي لا تمنـح للعيـون سـوى الحواجـز وأدوات حربيـة وجنود وصـور مفجعة من العبودية واللامساواة. أبدا، لا تكمن حفلاتكم في هذه الأمور أيتها الشعوب السعيدة! عليكم أن تتجمعوا في الهواء الطلق وتحت السـماء، وتتعاطوا إلى المشـاعر العذبة لسـعادتكم. لتتخلص لذاتكم من كل تخنث وارتزاق، ولتظل بعيدة عن سـموم كل ما يفوح الإكراه والمصلحة، ولتكن حرة وسخية مثلكم. لتضيء الشمس مشاهدكم البريئة، ستشـكلون أنتم بأنفسـكم واحدا منها سـيكون أكثر اسـتحقاقا للإضافة (...) نصبوا وسط ساحة معينة وتدا مكللا بالزهور، جمعوا فيها الشعب وستحصلون على حفل. تصرفوا بطريقة أفضل: قدموا المتفرجين في شكل مشهد، واجعلوهـم ممثلين هم أنفسـهم؛ تصرفوا بالشـكل الذي سـيكون وفقه كل واحد يرى ويحب نفسـه في الآخرين حتى يلتئموا كلهم على أحسن ما يرام»[1].

إن العبودية التي يهدف المناشدون بالحفل إلى التخلص منها هي عبودية العمل والتقاليد. تلك العبودية الناتجة عن التصور الذي يأخذ بالإنسـان ككائن ذي رسـالة محددة سلفا عليه إبرازها وفق مجموعة من الطرق المحددة سلفا. أما العبودية التي يسـعى الفوضويون إلى إلغائها عبر خلق فترات القيامة فإنها ترتبط بشـكل أساسـي بالسلطة. لهذا فإنهم لا يعملون على فرض لحظات من الفرح داخل حياتهم العادية بقدر ما يتوخون جعل الحياة برمتها حفلا، مما يجعل الفرق واضحا، كما قلنا أعلاه، بين الحفل والقيامة. يكون الأول وسيلة لدعم البناء والثانية فرصة لتعميم الهدم. تنشأ عن الأول مرونة في العلاقات بين الأفراد، وعن الثانية توحد بينهم يمهد لما يسميه سارتر بالأخوة. فماذا يقصد بالضبط بهذا المفهوم؟

يأخذ سارتر هذا المفهوم في معناه السائد والذي يفيد على العموم وجود هوية بين مجموعة من الأشـخاص. نقول إن هؤلاء الأفراد إخوة، أو تجمع بينهم أخوة، بمعنـى أنـه يمكـن لـكل واحـد منهـم أن يحل محل الآخر فيمـا يخص الحفاظ على الكيـان الـذي يشـكلونه، لأن الحـرص علـى هذا الانتماء إلـى الكيان الواحد موجود بنفس الدرجة عند الجميع. نسجل بدون أدنى شك اختلافات كثيرة فيما بينهم على المسـتوى السـيكولوجي والثقافي، ولكننا نسـجل في الوقت ذاته انسـجاما تاما فيما بينهـم علـى مسـتوى السـلوك فيمـا يتصـل بالإطار الـذي ينتمون إليـه. يمكن القول،

(1) Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, Paris, 1967, pp. 232–234; Cité par Bronslaaw Baczko, *Lumière de l'utopie*, ed. Payot, 1978, pp. 245-46.

بالتعبير السارتري، إن الأخوة تفيد في نهاية المطاف غياب الغيرية. ليس الأخ غيري ولا يمكنه أن يكون غيري. إنه دائما ذاتي في السراء والضراء. وكلما حصلت الأخوة كلما كان الشعور بالهوية قويا جدا.

والربط بين الأخوة والوحدة التامة، أو بين الأخوة وغياب الغيرية، واضح كل الوضوح عند سارتر، حيث يعتبرها تأكيدا «على كل آخر متطابق مع الهوية القائمة»[1]. وتأخذ الأخوة معناها القوي داخل المجموعة المنصهرة (groupe en fusion) التي تظهر في لحظات القيامة لأنها تكون نتاج إرادات الأفراد المكونين للمجموعة. إنها تنشأ عن فعل حر بدل أن تعبر عن وجود معطى كما هو الحال في الاستعمالات الأخرى. وإذا كان سارتر يعطيها معنى قويا في إطار المجموعة المنصهرة فذلك أيضا لأنها تتخلص من كل تراتبية ومن كل نفاق وتضليل. تتحدث المسيحية عن الأخوة ويعتبر المسيحيون أنفسهم إخوة فيما بينهم، غير أن الواقع الفعلي للأشخاص بعيد كل البعد، حسب المنظور السارتري، عن التعبير عن الأخوة. تظل هذه الأخيرة مجرد شعار لتمرير الخضوع الذي تفرضه الأقلية على الأغلبية ولإخفاء الفروق الكامنة بين الناس وخدمة العلاقات السائدة داخل المجتمع المسيحي.

والشيء نفسه يصدق على الأخوة التي يتغنى بها المجتمع البرجوازي. إنها لا تخرج عن إطار التضليل والإيديولوجيا. شأنها شأن المساواة التي ينادي بها، حيث تظل الغيرية أساس العلاقات السائدة بين الناس، مما يجعل المدافع عن الكيان الذي ينتمي إليه ينطلق دائما من الموقع الذي يحتله داخل هذا الكيان حتى وإن كان الأمر سيؤدي إلى تعميق الفوارق (الغيرية) بينه وبين الأفراد الذين يعتبرهم إخوة له. تظل الأخوة داخل المجتمع البرجوازي، حسب التصور السارتري، متسمة بالتجريد لأن تناولها ينحصر في إطار علاقات مجردة. يكون الناس إخوة لأنهم ينتمون إلى المنطقة الواحدة أو الوطن الواحد، وإلى الثقافة الواحدة، وإلى مهنة واحدة... إلخ. ولكن طريقة الانتماء إلى هذه الكيانات تهمل كليا، كما تهمل أيضا طرق خدمتها، وذلك لأن الأمر سيكشف عن غياب العناصر التي تقتضيها الأخوة وعلى رأسها غياب الغيرية أي غياب الأنانية.

يمكن ذكر عنصر التضامن مثلا كإحدى العناصر التي تقتضيها الأخوة والذي

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 478.

يثار كثيرا في إطار المجتمع البرجوازي. يتبين لنا أن تناول الرأسمالي لهذا المفهوم يتم بالدرجة الأولى انطلاقا من هاجس الحفاظ على نمط الإنتاج الرأسمالي وتطويره، وكذلك انطلاقا من هاجس دعم النظام السياسي السائد. هكذا يفيد التضامن في قول الرأسمالي تقبل عدد ساعات العمل المفروضة على العامل أو الإكثار منها، ثم تقبل الأجر الممنوح، ومحاولة التغلب على الظرف الصعب الذي تعرفه المرحلة. وبمجرد ما يأخذ الطرف الآخر الكلمة لإعطاء مضمون مغاير للتضامن، انطلاقا من وضعيته كطبقة عاملة، يتدخل الرأسـمالي كي يعطي لهذا التضامن معنى مخالفا تماما حيث ينعته بالفوضى واللامسؤولية. هكذا ينطوي التضامن الذي ينادي به البرجوازي على الغيرية كمكون أساسي للمجتمع، في الوقت الذي ينبغي أن يفيد التفاني في خدمة الذات والغير معا باعتبارهما ذاتا واحدة.

إن العلاقة بين الأخوة والوحدة واضحة في نقد العقل الجدلي كما يبين ذلك النص الآتي: «لا يكون وجودنا المشترك، عند كل فرد، بمعنى آخر، طبيعة متطابقة؛ إنـه يتمثـل علـى العكـس من ذلك في العلاقة المتبادلة وذات الوسـاطة التي تفرضها الشـروط: لا أتعرف في الوسـيط، عند اقترابي منه، على ماهيتي الجامدة من حيث كونها متجلية في مثال آخر: إنني أتعرف على متواطئ ضروري للفعل الذي ينتزعنا مـن الأرض؛ علـى الأخ الـذي لا يكـون وجـوده وجـودا غير وجـودي، والذي يأتي نحوي باعتباره وجودي، رغم انه يتوقف على وجودي، كما أن وجودي يتوقف على وجـوده (عبـر الجمـع) فـي إطـار رضى حر لا رجعة فيـه (...) هكذا تكون علاقات الأفـراد المشـتركين داخـل المجموعـة عبارة عن روابـط تبادلية مزدوجة (...): نحن أخوان، ذاك الشـخص وأنا. وليسـت هذه الأخوة، كما يتم تقديمها أحيانا بسـذاجة، مؤسسة على التشابه الفيزيقي من حيث كونها تعبر عن الهوية العميقة للطبائع. (...) نحـن أخـوان مـن حيـث كـون الفعل الإبداعي للقسـم يجعلنا أبناء ذواتنـا واختراعنا المشـترك. وتترجـم الأخـوة داخـل المجموعة، كما هو الأمـر في العائلات الواقعية، عبر مجموعة من الإلزامات المتبادلة والخاصة، أي التي تحددها المجموعة بأسرها انطلاقا من ظروف معينة ومن أهدافها (إلزامات التعاون فيما بينهم على العموم، أو فـي حالـة مضبوطـة محـددة بدقـة متعلقـة بفعل أو بعمل خـاص) (...) تعتبر الأخوة من وجهة النظر هذه العلاقة الواقعية بين الأفراد المشـتركين حيث يعيش كل واحد وجوده ووجود الآخر (ولو تعلق الأمر بمجرد وجود بجانب الآخر أو بتشابه وتضامن

السود المتمردين أو البيض الموجودين في حالة دفاع) في شكل إلزامات متبادلة لا يمكن تجاوزها (...) تلك هي الأخوة، أي البنية الأساسية والعملية لكل العلاقات المتبادلة بين أعضاء المجموعة الواحدة. ينشأ ما نسميه فيما بعد بالرفاقية والصداقة والحب - وحتى الأخوة إذا أخذنا المصطلح في مدلوله العاطفي المبهم - على أساس ظروف خاصة، وفي هذا المنظور أو ذاك، ومن أجل هذه العلاقة المتبادلة أو تلك، كإغناء جدلي وعملي، وكتخصيص حر لهذه البنية الأولى أي للقانون العملي والحي للذين يؤدون القسم. تنشأ المجموعة المؤسسة عند كل واحد من طرف كل واحد نشأة خاصة به كفرد مشترك، ويأخذ كل واحد في الوقت ذاته نشأته الخاصة كفرد مشترك داخل الأخوة على أنها قد حدثت في صميم المجموعة ومن طرفه؛ وتعتبر هذه الأخوة من جهة أخرى حق الجميع على كل واحد عبر كل واحد»[1].

قد يقال إن نشأة الأخوة وسط القيامة مسألة يمكن التسليم بها بسهولة لأن الناس أثناء الثورة يتآزرون فعلا ويتعاونون فيما بينهم. والأكثر من ذلك فكثيرا ما نسجل تضحيات يقدمها البعض في سبيل الآخرين لاعتبارهم بمثابة ذواتهم، أي بمثابة إخوانهم. ولكن هل يمكن الحديث عن الأخوة عند اجتياز الناس لمرحلة القيامة ليدخلوا في مجال الحياة العادية التي تقتضي النظام والتنظيم؟ لن يكون جواب سارتر طبعا إلا إيجابيا. لا معنى للتنظيم خارج الأخوة بالمعنى الذي يحدده النص أعلاه. ويذهب سارتر إلى حدود اعتبار كل تنظيم يلي القيامة تنظيما يقرن أساسه بالأخوة. إن توصل التنظيم إلى ضرورة إحلال المؤسسة محل الفرد هو الذي يؤدي إلى تغييب الأخوة، أو على الأقل إلى إضفاء الطابع التجريدي عليها.

وإذا كنا نعتبر الفكر السارتري فكرا فوضويا فذلك لأنه يعتمد، بالإضافة إلى الأمور التي تناولناها من قبل، على مفهوم الأخوة باعتبارها وساطة أساسية بين الأفراد داخل المجتمع المنتظم، وليس فقط داخل المجتمع الذي يكون في حالة ثورة. إن ربطه الأخوة بالقيامة في البداية ما هو إلا وسيلة للتوضيح. أما الهدف الأساسي من النظرية فهو امتحان إمكانية إرساء الأخوة داخل المجتمع وجعلها النسيج الأولي الذي ستقوم عليه كل العلاقات فيما بعد. وهذا هو قصده حينما يقول: «أبين النظام

(1) Sartre, Ibid., pp. 453-54.

انطلاقا من القيامة ولكن يمكنني أن أقوم بالعكس»[1]. لن ندخل هنا طبعا في كل ما تنطوي عليه هذه الجملة من معنى للتاريخ. إنها تؤكد على ما يمكن تسميته بالطابع الدائري للتاريخ في مقابل الطابع الخطي الذي تقول به فلسفات التقدم. إذ لا ينبغي أن تمنعنا هذه الحمولة التاريخية من استخلاص التصور السارتري للتنظيم المجتمعي. صحيح إن العلاقات الاجتماعية لا تستقر في نظره على نمط معين. إن مرحلة الاستلاب تنتهي دائما إلى معرفة الثورة (القيامة)، والثورة تؤدي بالضرورة إلى ظهور النظام، وهذا الأخير ينتهي إلى إقامة الوساطات غير الإنسانية ليفرض نفسه كنظام، فيظهر الاستلاب من جديد، ولا يعني هذا أن الدائرة ستنغلق. إنها ستستمر على مدار آخر وبمظاهر أخرى مع الاحتفاظ بالعمق. ونحن نلاحظ مع ذلك أن كتاب نقد لعقل الجدلي لا يستسلم لهذا المعطى الوجودي الذي يقر به، إذ يثير بكل وضوح ميله إلى تفضيل مرحلة داخل الدائرة عن المراحل الأخرى، وينادي بجعلها النموذج، ومن ثمة العمل على تطويرها وترسيخها لأقصى مدة وعلى أوسع نطاق.

ينسجم التنظيم مع مقتضيات الحرية إذن إذا حافظ على الأخوة السائدة في مرحلة القيامة، وجعل منها أرضية لمختلف العلاقات التي يعرفها الأفراد، وبالخصوص منها تلك المتعلقة بوظائفهم. لن يكون الإطار العام الذي يجمع بين الأفراد داخل المجتمع هو الوطن ولا الأمة ولا حتى الطبقة. وحدهما الوحدة والتوحد يضمنان للحرية أن تكون حرية. ولا ينبغي أن تنشغل هذه الأخيرة بمسألة أخرى غيرهما. وبتوفر هذا الشرط تصمد الأخوة أمام كل ما يمكن أن يضفي عليها طابع التجريد لتظل راسخة وملموسة. «تنكشف الأخوة، يقول سارتر، في شكلها العاري المجرد بين الأفراد غير المتجانسين كعلاقة مباشرة وأساسية تستمر في البقاء في غياب علاقة مميزة. تظل هذه الرابطة في إطار العلاقات الوظيفية - مباشرة كانت أم غير مباشرة - قائمة كأرضية تركيبية تنبني عليها كل العلاقات. غير أنها لا تسمح بالإمساك بها في قوتها المجردة لأنها حاضرة بالضبط من أجل تأسيس الاختلافات. هكذا يمكن لفردين مشتركين داخل مجموعة فرعية نعت علاقتهما من الناحية التجريدية بالأخوة. يتعلق الأمر في الواقع بتحديد خطابي فقط. إنهما يحققان علاقتهما الرئيسية ويحولانها بإثباتها داخل فعلهما المتبادل ووظيفتهما وعلاقتهما

---

(1) Ibid., p. 478.

الخاصة من حيث هي علاقة متبادلة: غير أن الخطاب في هذا المستوى من الممارسة يكون عمليا وملموسا: إنه موظف لإعطاء الأوامر أو لتعيين الوظائف المتعاقبة لكل فرد على حدة»[1].

تفرض الحياة الاجتماعية على الأفراد التعاطي لوظائف متعددة يستدعيها السير العادي للعلاقات الاجتماعية. ويمكن لهذا التنوع في الوظائف أن يؤدي بالملاحظ أو بالفرد الفاعل ذاته إلى إغفال أرضية الأخوة التي تغذي روح هذه الوظائف. وإذا كان من الممكن أن تحصل هذه النظرة فالأمر راجع إلى التصور السائد عن الأخوة والذي يعتبرها على العموم معطى ننطلق منه وليس نتيجة نتوصل إليها. هنا يكمن الخطأ بالنسبة لسارتر. الأخوة إلزام يمليه الفرد على ذاته ليجعل من نفسه الشخص الآخر ذاته الذي يتعامل معه، ذلك لأن هذا الآخر يقوم بالفعل نفسه وبالشكل الذي يلائم الفرد الآخر كما لو كان هو ذاته. نتساءل طبعا ما الذي يضمن مثل هذا الأداء للعمل؟ هل يتوقف على ما تعودنا على تسميته بالضمير الأخلاقي؟ والجواب بالنفي، لأن الممارسة الفردية تعمل أساسا من أجل أهدافها الخاصة. لا تتوفر في بنياتها المباشرة على أي جانب يجعلها تميل إلى أداء الواجب انطلاقا فقط من كونه واجبا. وحتى في حالة حصول ما يسميه سارتر بتغيير الموقف (conversion) عند تبني الفرد للبنيات الأساسية أو الأنطولوجية فإن السؤال سيظل مطروحا. ذلك لأن التضامن الذي يجعل منه الفرد منطلقا لسلوكه يكون مجرد إمكانية، هذا بالإضافة إلى أنه يستدعي حصول المبدأ ذاته عند جميع الأفراد المكونين للمجتمع. إنه ممكن الحصول ولكنه لا يتوفر على أي ضرورة، والإشكال يكمن بالضبط في الضرورة. ما الذي سيجعل السلوك التضامني والوحدوي والأخوي ضروريا؟

لا جدال، حسب فكر سارتر، أن الضرورة تقوم بالأساس على الإرادة، وبالضبط على «إرادة الجميع» بتعبير روسو. ينبغي أن تتوفر لدى جميع الأفراد المكونين للمجموعة قناعة أداء العمل الوحدوي، إن لم نقل لدى جميع الأفراد المكونين للمجتمع. كما ينبغي أن تكون هناك إرادة الجميع في فرض هذا السلوك على كل الأفراد المشكلين للوحدة. يجب أن يحصل إذن ما يمكن أن نسميه بالإرادة

(1) Ibid., p. 478.

المزدوجة، من جهة إرادة تلتزم، ومن جهة أخرى إرادة تُلزِم. بهذا نتوصل إلى إثارة مفهومين أساسيين في فكر سارتر يدعمان بشكل كبير جدا التأويل الفوضوي لفكره. يتعلق الأمر بمفهومي القسم والرعب. الأول يلتزم الفرد بأدائه له بالتفاني في خدمة الوحدة داخل المجتمع الذي ينتمي إليه، والثاني يذكر الفرد الملتزم بضرورة أداء ما ألـزم بـه. إنـه إرادة ثانيـة ترغم الإرادة الأولى على أن تخضع لإرادتها وتظل خاضعة لها. سـنتناول المفهومين كل واحد على حدة حتى وإن كان سـارتر لا يفرق بينهما. والارتبـاط وثيـق فـي الحقيقـة بينهمـا وبيـن الأخوة أيضا لأن هـذه الأخيرة لا تخرج بدورها عن فعلي القسم والرعب.

استبدال القسم بالعقد

نـورد فـي البدايـة هـذا النـص كنقطة انطلاق لتناول مفهوم القسـم عند سـارتر. «حينما تتحول الحرية إلى ممارسـة مشـتركة لتأسـيس اسـتمرارية المجموعة بإنتاج جمادهـا الخـاص بهـا انطلاقـا مـن ذاتها، وعبر التبادل القائم بينها وبين الممارسـات الأخـرى، فـإن هـذا الوضـع الجديـد يسـمى القسـم. ولا جدال في كون هذا القسـم يأخذ أشـكالا متنوعة جدا حيث يتضمن فعل أداء القسـم بشـكل واضح [قسـم قاعة جو دو بوم (Jeu de Paume)، والقسم كعلاقة تركيبية بين أعضاء الكمونة الوسيطة]، وتبني ضمني للقسـم كواقع موجود سـلفا بالنسـبة للمجموعة (من طرف الأشـخاص الذين نشأوا مثلا داخل المجموعة وترعرعوا وسط أعضائه). بمعنى آخر ليس الفعل التاريخي الكامن في أداء القسم بشكل مشترك، حتى وإن كان شائعا عالميا ومتطابقا، على أي، مع مقاومة المجموعة الحية ضد الفعل التقسيمي المرتبط بالابتعاد (الزماني والمكاني) وبخلق الاختلافات، نقول ليس هذا الفعل هو الشـكل الضروري للقسـم المشترك من حيث كون هذا الأخير ضمانة ضد المستقبل، وجمادا تم إنتاجه داخل المحايثة من طرف الحرية وأساس كل اختلاف. وإذا كنا نفحصه - كعلاقة جماعية مثلا في العصر الوسيط - في واقعه الواضح من حيث كونه فعلا تاريخيا فذلك فقط لأنه يطرح على هذا الشـكل ويكشـف بسـهولة عن بنياته. القسـم علاقة متبادلة قائمة على وسـاطة. وكل الأشـكال المتفرعة عنه - كالقسـم القانوني الذي يؤديه الشـاهد الأصل. ولكن ينبغي الاحتياط من الخلط بينه وبين العقد الاجتماعي. لا يتعلق الأمر

هنا بتاتا بالبحث عن أساس معين لهذا المجتمع أو ذاك - مشروع سنرى فيما بعد ما يتميز به من عبث تام - وإنما بتبيان المرور الضروري من شكل مباشر للمجموعة، ولكنه مهدد بالتفكك إلى شكل آخر يكون تأمليا ولكنه دائم»[1].

يحدد هذا النص أربع نقاط تلخص في نظرنا أهم خصائص القسم في الفكر السارتري إذا ما استثنينا خاصية خامسة سنعود إليها فيما بعد عند طرحنا للرعب من حيث هو فعل ملازم للقسم حيث يؤسس أحدهما الآخر. تتعلق الأولى بنشأة القسم والثانية بطبيعته والثالثة بتمييزه عن فروعه والرابعة بعدم الخلط بينه وبين العقد الاجتماعي.

يأتي القسم في مرحلة معينة من تطور المجموعة المنصهرة وبالضبط حينما يتحول الخطر من الخارج إلى الداخل. تكون الوحدة في هذه الحالة هدفا أكثر مما تكون معطى. صحيح إن الممارسة المشتركة ما زالت قائمة، غير أن الدافع إليها لم يعد هو العدو الخارجي الذي تتصدى له كل الحريات المشتركة بشكل تلقائي فتلتقي من ثمة فيما بينها بشكل تلقائي أيضا. لقد أصبحت الممارسات تعمل انطلاقا من فعل تأملي لتكون الوحدة بدورها فعلا تأمليا، ولهذا يتكلم سارتر عن الجماد داخل هذه الممارسة. إنها تبدأ في وضع شرط أو مجموعة من الشروط لذاتها وللممارسات التي تعمل معها. لقد أصبحت أمام انتقاء في الوسائل وفي الأهداف، الشيء الذي كان غائبا حينما كان أصل الممارسة موجودا خارج المجموعة. لم تكن الممارسة تفرض على ذاتها، في هجومها على العدو الخارجي، شروطا معينة. وإنما كانت تتبنى كل وسيلة ارتأت فيها إمكانية التغلب على ما يهددها من الخارج. وتلتقي في هذه الحالة مع كل الحريات الأخرى التي تتقاسم معها الوضعية.

ولعل ما ينبغي تسجيله أيضا بصدد نشأة القسم هو استمرارية الوساطة الإنسانية كأساس لتبادل أفراد المجموعة للعلاقات فيما بينهم. يتعهد الفرد أمام الآخرين بإنجاز مهامه وفق ما تقتضيه وحدة المجموعة، كما أن الآخرين يتعهدون بالفعل ذاته وبالطريقة ذاتها. هكذا يكون كل فرد مسؤولا أمام الأفراد الآخرين بشكل مباشر، مما يجعل الإكراه والمراقبة والأداء يتمون في غياب كل وساطة غير الوساطة التي يمثلها كل فرد من أفراد المجموعة. وإذا كان القسم إيجابيا بالنسبة للممارسة الحرة

---

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 439.

فذلك لأنه يسمح بالإبقاء على الوساطة الإنسانية رغم الجماد الذي يتسرب إلى المجموعة بعد ظهوره. تستمر الممارسات في الفعل في إطار الوضوح التام. هكذا تتلخص طبيعة القسم إذن في كونه علاقة إرادية تبادلية بين مجموعة من الأفراد يتمكنون بفضله من الاستغناء عن كل وساطة من طبيعة غير إنسانية. وطبيعته هاته مرتبطة أساسا بنشأته الأولى.

لماذا يؤكد سارتر على هذا الربط بين طبيعة القسم ونشأته؟ الجواب بسيط جدا. إنه يسعى في هذا الإطار، كما يفعل بصدد مختلف المواضيع الإنسانية التي يتعرض لها في نقد العقل الجدلي، إلى البرهنة على كون المجموعة المحلفة تقوم هي الأخرى على الممارسة الفردية. لا مجال، في نظر سارتر، إلى القول بكيان ما يمكنه أن يحل محل الممارسة الفردية، بما في ذلك المجموعة المحلفة. «لقد أدى هذا الطابع الثلاثي للاإمكانية تجاوز المجموعة: (الاقتضاء والإطار وأساس كل ممارسة)، يقول سارتر، إلى الاعتقاد في كون المجموعة التأملية أصبحت أساس جدل جديد (كممارسة)، في حين إنها تتأسس على الجدل الأصلي، وما الاستمرارية إلا تحديد سلبي لهذا الأخير»[1].

وإذا كان النص الذي أثرناه أعلاه يشير إلى التمييز بين فروع القسم وأصله فذلك لتجنب مثل هذا الخلط، أي أخذ الأساس الظاهر (الممارسة المشتركة للمجموعة) على أنه الأساس الفعلي (الممارسة الفردية) أو على أنه يتمتع بالاستقلالية. يتضمن كل قسم، نقع عليه وسط المجتمع، العناصر السالفة الذكر والتي لا يمكن فهمها إلا في إطار الممارسة الفردية. إنه تعبير عن حرية تتعهد بالحفاظ على وحدة المجموعة التي تنتمي إليها، وتتعهد، على أي، بأن خطر التشتت سينتفي في ممارستها.

قد يؤدي غياب هذا المعطى في نظر سارتر إلى إسناد الوساطة في إطار العلاقة القائمة على القسم إلى وساطة أخرى غير الوساطة الإنسانية، الشيء الذي سيشوه طبيعة القسم ومن ثمة طبيعة الممارسة. وتكمن أهمية التمييز بالدرجة الأولى في رفع سارتر من شأن المنطلق الذي يشكل مرجعية التنظيم بالنسبة إليه ألا وهي المجموعة المنصهرة. يعبر كل تعهد بالوفاء للوحدة التي ينضبط لها الفرد عن شيء من الوحدة الأصلية الحقة التي تسود داخل المجموعة المنصهرة. وبهذا يحافظ القسم على

(1) Ibid., p. 445. انظر أيضا فيما يخص هذه النقط، ص 497.

عنصرين أساسيين في الفوضوية: عنصر الممارسة الفردية الذي يثيره سارتر بكل وضوح بصدد أصل القسم، وعنصر القيامة الذي يتضح من تأكيده على ضرورة التمييز بين الأصل والفروع. إننا نقع طبعا بشكل واضح ومستمر على الوحدة الخاصة بالمجموعة المنصهرة داخل كل إطار يتم فيه القسم كأساس يلزم الفرد بالتفاني في سبيل المجموعة التي يخدمها وسيخدمها. كل ما هنالك هو أن الوحدة التي يتطلع إليها الفرد والمجموعة، في حالة لجوئهما إلى القسم، تحاكي إلى حد ما تلك الوحدة الأولى. هكذا تصبح العلاقات الفوضوية بالنسبة لسارتر أصل التنظيم، ولكن أيضا نموذج التنظيم. وحصول الأمر الثاني هو الذي يجعلنا نقول بغلبة التوجه الفوضوي في فكره على أي منحى آخر قد يبدو ذات أهمية في كتاباته.

لاشك أن النقطة الأخيرة المتعلقة بعدم الخلط بين القسم والعقد الاجتماعي تأتي كنتيجة للنقاط الأولى، وهي أكثرها أهمية ما دام أن سارتر يسعى من ورائها إلى تعويض تصور للمجتمع بتصور آخر. إنها تجيب عن سؤال تقليدي وعريق ومهم في الوقت ذاته ألا وهو الآتي: ما الذي يجعل الناس يعيشون في طمأنينة بينهم ويشكلون بذلك مجتمعا؟ إن الجواب السائد فيما يخص هذا السؤال لا يخرج بالنسبة للفكر الحديث على نظرية العقد الاجتماعي. ويظل روسو بطبيعة الحال أشهر فيلسوف يقترن اسمه بهذا المفهوم. سنحاول أن نبين أهم النقاط التي يعتمد عليها سارتر لتمييز تصوره عن التصور الروسوي، والتي تجعل منه مفكرا يصعب تصنيفه في إطار آخر غير الفوضوية. يكمن الفرق الأول بين القسم والعقد في نقطة الانطلاق ذاتها. يتعامل المنظر في الحالة الأولى مع المجتمع كمعطى وككيان تم تشكله في مرحلة معينة من تطوره، ويؤكد في الحالة الثانية على أن المجتمع ككيان لا وجود له، لهذا ينبغي الانطلاق من المجموعة وليس من المجتمع. هناك في الحالة الأولى بحث عن أساس للمجتمع، وهناك في الحالة الثانية تقويض لهذا الأساس لأنه عبارة عن وهم. ينسجم سارتر بهذا مع الفكرة التي طورناها في الباب الثاني، وهي رفضه لكل كيان اجتماعي يعبر عن وحدة معينة بين الأفراد الذين يشكلونه، الشيء الذي يؤدي به في نهاية المطاف إلى رفض مفهوم المجتمع بالمعنى السائد لدى السوسيولوجيين والسياسيين على حد سواء. لا يعني المجتمع بالنسبة لسارتر سوى غلبة المعطيات المادية الخارجية، وعلى رأسها المؤسسات الاقتصادية والسياسية، على الإرادة الإنسانية في ضبط العلاقات السائدة بين الأفراد وتسخيرها لخدمة ذاتها

بدل خدمة الوحدة الإنسانية. لا وجود بالنسبة إليه لتماسك وثيق بين الأفراد، انطلاقا من شعورهم بالانتماء إلى الأرض الواحدة والثقافة الواحدة والدين الواحد، وإنما هناك دائما على العكس من ذلك تشتت وصراع. لا يحصل الانسجام والتماسك إلا في إطار المجموعة الواحدة أو في إطار مجموعات محددة.

إن ما يزعج سارتر في نظرية العقد الاجتماعي إذن هو الأساس الذي يقوم عليه، والهدف الذي يعمل من أجله. يكمن الأول في تسليم الفرد لنفسه للجميع بتنازله عن حقوقه كليا أو جزئيا (حسب المنظرين) لتصبح في يد المجتمع الذي ينتمي إليه. ويرتبط الثاني بإيجاد شكل من التجمع الإنساني يدافع عن الفرد ويحميه ليشعر بأنه يحتفظ بكامل حريته رغم تنازله لهذا الإطار عن جميع حقوقه[1]. لن يتمكن الإنسان في نظر سارتر من الحصول على إطار من هذا الشكل ويؤدي مثل هذه الوظيفة. لا يمكن على أي أن يكون المجتمع هو هذا الإطار. ثم إن الفرد لا يتنازل للمجتمع وإنما يتعهد أمام مجموعة. فبقدر ما تنتفي الحرية الفردية في الحالة الأولى بقدر ما يتم الحفاظ عليها في الحالة الثانية.

لا يقوم الفرد في حالة تنازله عن حقوقه للمجتمع - إذا ما افترضنا صحة هذا المنطلق، لأن سارتر لا يقبل في الحقيقة مثل هذا الافتراض - سوى بتمرير الغيرية إلى ممارسته، لأنه يقبل عن طواعية العمل وفق ما يقتضيه المجتمع. يذهب الفرد هنا إلى إعطاء الأولية لما يسميه روسو بالإرادة العامة لتصبح هي المتحكم الأساسي في الممارسة الفردية، وهذا ما نستنتجه من التحديد الروسوي للعقد الاجتماعي حينما يقول: «إذا أبعدنا عن العقد الاجتماعي ما ليس ماهيته فإننا سنجد أنه يختزل في الكلمات الآتية: يضع كل واحد منا شخصيته وكل قوته معا تحت التوجيه السامي للإرادة العامة، ونتلقى بالملموس كل عضو وكأنه جزء لا يتجزأ من الكل»[2]. إن العلاقة بين العقد والإرادة العامة واضحة كل الوضوح عند روسو، مما يعني حسب المنطق السارتري أن الأولوية تعطى لما هو مجرد كي تصبح الممارسة الملموسة، المجسدة أساسا في الممارسة الفردية، بدورها مجردة.

---

(1) Cf. Rousseau J.J., *Le contat social*, ed. livre de poche, 1978, pp. 178-179.

(2) Ibid., p. 180، التشديد من عند الكاتب.

أما القسم فإنه لا يقوم إلا في الإطار الذي انتفت فيه الغيرية بشكل تام، مما يجعل الالتزام الفردي يرتبط بالهوية والوحدة فتكون العلاقات التحررية هي مصدره وليس هدفه فقط. هذا بالإضافة إلى أن التساوي هنا يأخذ معناه الحقيقي لأن الفرد يستمر في مراقبة التزام الآخرين، أي هبتهم لذواتهم للمجموعة التي يكونونها. يظل القسم وسيلة للتصدي للوساطة غير الإنسانية، كما وضحنا المسألة أعلاه؛ بينما يعمل العقد على إبعاد الأفراد عن مهمة الوساطة حتى تسند لهيئات ومؤسسات. وهذه هي الفكرة التي يثيرها روسو مباشرة بعد ربطه بين العقد والإرادة العامة حيث يقول: «ينتج هذا الفعل الارتباطي هيئة أخلاقية وجماعية مكونة من عدد الأصوات ذاته الذي تتوفر عليه الجمعية، هيئة تتلقى بهذا الفعل ذاته وحدتها وأناها المشتركة وحياتها وإرادتها. كانت هذه الشخصية العمومية المتشكلة على هذا النحو تأخذ قديما اسم المدينة، وأصبحت تأخذ الآن اسم الجمهورية أو الهيئة السياسية، ويسميها أعضاؤها بالدولة حينما تكون منفعلة، وبالحاكم حينما تكون فاعلة، وبالقوة حينما تقارن بأشباهها»[1].

هناك نقطة أخرى تستدعي الإشارة إليها لتمييز القسم عن العقد وتتعلق بوضوح الهدف في الحالة الثانية وبغموضه في الحالة الأولى. لقد رأينا مع روسو أن الهدف من العقد هو التوصل إلى بناء جمعية تتمكن من حماية أفرادها وممتلكاتهم ومن ضمان حريتهم. وهذا هو بالضبط ما يعبر عنه هوبز بالسلام أو «بالقانون الطبيعي الأساسي والأول»[2]، والذي يعتبره بدوره مصدر العقد حيث يقول في كتابه المواطن: «إنه قانون من القوانين الطبيعية المتفرعة عن هذا القانون الأساسي، والذي يفيد عدم الاحتفاظ بالحق في كل الأشياء، والتخلي عن جزء منها لنقله إلى الآخر»[3]. إن ما يتوخاه الفرد من العقد هو السلم، وما يتخلى عنه هو مجموعة من الحقوق. الغاية واضحة إذن والثمن واضح أيضا. أما إذا انتقلنا إلى القسم بالشكل الذي يقدمه سارتر، وحسب اعترافاته، نجد أن الأمر يختلف تماما. إن أول شيء ينتفي في إطار العملية الجديدة هو الوضوح. فبقدر ما يكون الفرد في إطار العقد مؤكدا مما يريد التخلص منه (الحرب) بقدر ما يجد نفسه في إطار القسم وسط إبهام تام لأن ما يريد القضاء

(1) Ibid., pp. 180–181، التشديد من عند الكاتب.

(2) Cf. Hobbes, *Leviathan*, trad. Tricaud, ed. Sirey, 1971, p. 129.

(3) Cf. Hobbes, *Le citoyen*, trad. Samuel Sorbière, ed. Flammarion, 1982, p. 103.

عليه مبهم هو ذاته. إنه يسعى إلى القضاء على الخوف، ولكن مصدر هذا الخوف ليس مجسدا. إنه خاضع للاحتمال التام مما يجعله موجودا في كل مكان وغائبا من كل مكان في آن واحد.

«إن أصل القسم، يقول سارتر، هو الخوف (من العنصر الثالث ومن نفسي) (...) ينشأ هذا الخوف التأملي عن تناقض واقعي: يوجد الخطر دائما ولكنه يبتعد وينتقل إلى رتبة الدلالة ليقل بذلك فعله. ينشأ الخوف التأملي لدى الوسيط لأنه لا أحد - بما في ذلك نفسه - يخاف بما فيه الكفاية (...) إن الابتكار الأساسي داخل القسم هو مشروع إحلال خوف واقعي تنتجه المجموعة ذاتها، محل خوف خارجي يتراجع، ويكون تراجعه ذاته خداعا»[1].

يظل المهم في هذه المقارنة دائما هو تبيان التوجه الفوضوي للفكر السارتري. ونحن نلاحظ هنا مرة أخرى كيف أن الفعل السياسي غائب في مسألة القسم. كيف سيتم التنظيم في الوقت الذي لا نعرف فيه ما ينبغي أن يتجنبه الفرد وما ينبغي أن يلتزم به. نعبر عن هذه الحالة باللغة الفلسفية بغياب الأساس لنكون بذلك في صميم الفوضوية ما دامت هذه الأخيرة تفيد بالضبط غياب الأساس. قد يقال إن سارتر يستغني عن الأساس لأن اهتمامه مركز على ضبط المجموعة وليس على تنظيم المجتمع، ويمكنه من ثمة الاستغناء عن مسألة الأساس. لن تكون هذه الحجة إلا لصالح أطروحتنا، لأن الاهتمام بالمجموعة بدل المجتمع يدخل بدوره في صميم الفوضوية.

ولعل ما يجب الانتباه إليه قبل مغادرة هذه النقطة هو الضعف الذي يجد فيه الفرد نفسه داخل المجموعة القائمة على القسم بالمقارنة مع الوضعية التي يخلقها العقد. هكذا تنتهي الفوضوية هنا إلى نقيض ما تدافع عنه. كيف يمكن الكلام عن التحرر والحرية إذا كان الفرد يعيش في خوف مستمر، وكانت العلاقة التي تجمعه بالآخرين داخل مجموعته علاقة احتياط دائم؟ ثم كيف يمكن للفرد أن يكون حرا في الوقت الذي سيرتبط إبداعه بخلق الخوف ونشره وسط الآخرين؟ بمعنى آخر كيف يمكن للفرد أن يكون حرا إذا كان عليه أن يتحمل باستمرار الإحساس بكونه مصدر الخطر بالنسبة لذاته وللآخرين معا؟ وتنتج هذه الوضعية بطبيعة الحال عن

---

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 447-448.

غياب الأمور الفعلية التي يكون على الفرد الالتزام بها.

أما الوضعية القائمة على العقد فإنها تسمح للفرد بأن يشعر دائما بوجوده في موقع قوة. إنه يتنازل عن مسائل واضحة ليحصل في المقابل على مسائل واضحة أيضا. يتخلى عن مجموعة من الحقوق ليضمن بذلك مجموعة أخرى من الحقوق، ويتحدد كل شيء في شكل قوانين واضحة بدورها. يدرك الفرد دائما متى يكون ظالما ومتى يكون مظلوما، كما يعرف أيضا الطرق التي ينبغي اللجوء إليها في كلتا الحالتين. هكذا تكون الطمأنينة هي الطابع المميز للعلاقات السائدة بين الأفراد الذين يجمعهم العقد، بدل الخوف الذي يعم بينهم في الحالة القائمة على القسم.

لا يقبل الفرد طبعا أن يعيش دائما في الخوف، فيعمل على إيجاد الوسيلة التي ستمكنه من التغلب عليه. ولا يمنحنا سارتر سوى وسيلة واحدة للحصول على هذه الغاية، وهي نقل الخوف من مستواه البسيط إلى مستوى أعمق فيأخذ اسما آخر هو الترهيب (La terreur). هذه هي النقطة التي سننتقل إلى فحصها مع العمل على ربطها بدورها بالتوجه الفوضوي لجان بول سارتر.

«لا يمكن أن نهزم الشر إلا بواسطة شر آخر»[1]. كان هذا هو منطلق سارتر في دفاعه عن العنف الثوري وتبريره له. لا يمكن تصحيح المجتمع الذي يعرف الاضطهاد والاستغلال والعنف، أي الشر، إلا بالاعتماد على الشر، أي اللجوء إلى عنف مضاد. وقد سجلنا سابقا أن سارتر يأتي في مقدمة المفكرين المدافعين عن العنف، معتمدين في ذلك على تبنيه لضرورة الثورة في شكلها العنيف باعتبارها الوسيلة الوحيدة للتخلص من الاستلاب. وسنرى الآن أن ما يجعل سارتر في الحقيقة يأتي في مقدمة المدافعين عن العنف راجع بالدرجة الأولى إلى جعله من هذا الأخير بنية أساسية داخل العلاقات الاجتماعية الحاصلة بعد الثورة، أي وسط مجتمع الأخوة. ليس الشر ضروريا إذن لهزم الشر فقط، وإنما هو ضروري أيضا للحفاظ على الخير. وليس الشر مرتبطا بالغيرية وحدها، وإنما ينشأ أيضا وسط الذات الواحدة المتطابقة مع ذاتها.

يشكل الأفراد داخل المجموعة المنظمة فردا واحدا لأن كل واحد يشعر في تعامله مع باقي أفراد المجموعة أنه ينفتح على نفسه، وأنه لا يجد في الآخر سوى

---

(1) Sartre, *Les mouches*, ed. Gallimard, 1947, p. 63.

ذاته هو. تلتقي هنا، داخل المجموعة المنظمة، الأهداف والمشاريع، فنقول إن الخير وحده سائد داخل هذا الوسط. لماذا يكون الشر ضروريا في مثل هذه الحالة، ولماذا يظهر العنف كوسيلة أساسية لخدمة الخير؟ يكمن جواب سارتر عن هذا السؤال في نقطتين، تذهب أولاهما إلى الإقرار بكون العنف لا يغيب تماما داخل المجموعة المنظمة، حيث تحتفظ على العنف المشتت الذي تعرفه المجموعة المنصهرة وتعمد إلى تحويله من الخارج نحو الداخل، فيأخذ بطبيعة الحال أشكالا مخالفة لتلك التي كان يعرفها من قبل. «يأتي الطابع العقلي للقسم، يقول سارتر، من كونه اكتشافا جديدا وتأكيدا للعنف كبنية متفشية للمجموعة المنصهرة، ومن كونه تحويلا تأمليا لهذا العنف إلى بنية قانونية للعلاقات المشتركة»[1]. وتكمن النقطة الثانية إذن في كون الإكراه الذي يعتمد على القانون لا يتمكن من الحفاظ على الأخوة داخل المجتمع. ولا يأخذ الإكراه معناه الحقيقي إلا مع العنف، أو، بتعبير أدق، مع سيادة جو يجعل الإحساس بالعنف ممكنا في أي لحظة. لهذا يأخذ هذا العنف اسما آخر هو الترهيب.

لا يمكن للفرد في مثل هذا الوضع أن يدعي، حسب المنطق السارتري، وحسب المنطق المدافع عن الترهيب على العموم، تلقيه للعنف من الخارج كما يحق له ذلك حينما يتعلق الأمر بخضوعه للعلاقات القائمة على القانون. يحصل العنف المنبثق عن القسم برغبة من كل أفراد المجموعة. ويوافق الفرد (إن لم نقل يطالب بذلك) على تعنيفه إذا صدر عنه فعل ما يتعارض مع أهداف المجموعة. ونقول، لكي نكون دقيقين أكثر، يقبل الفرد بأن يتم تعنيفه إن لم يخدم الأخوة والوحدة السائدتين داخل مجموعته. نحن نعرف أن التنظيم المستند إلى القانون يسمح للأفراد بالإدلاء بآرائهم في القوانين السائدة، الشيء الذي يجعلها تساير التطور الحاصل على مستوى العلاقات الاجتماعية وتكتسي نوعا من المرونة أيضا. هذا ما لا يمكن أن يحصل في حالة القسم، لأن ما يشترطه الفرد على نفسه وعلى الآخرين يظل دائما عاما ومبهما ما دام يقرن بالأخوة والوحدة. ولعل ما يجعل إبداء الرأي مستحيلا هو سيادة جو العنف والرعب. إذ كيف يمكن للفرد التجرؤ على إبداء الرأي حينما يعم الرعب محيطه، وحينما يقال له إن الرعب الحاصل داخل المجتمع ما هو إلا تلبية لرغبته

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 449.

قبل أن يكون وسيلة للدفاع عن مصلحته؟

إن ربط العنف برغبة الفرد داخل المجموعة المنظمة مسألة واضحة في نقد العقل الجدلي ولا تحتاج إلى أي تأويل، حيث يكتب سارتر ما يلي: «هذا هو القسم بالضبط، أي الإنتاج المشترك، وعبر العلاقات المتبادلة، لقانون العنف. ينبغي أن تضمن المجموعة، بعد أداء الأفراد للقسم، حرية كل واحد منهم ضد الضرورة باسم الإيمان الذي تم القسم به، وينبغي أن تضمنها ولو على حساب حياتها. تطالب حرية كل واحد بعنف الجميع ضدها وضد أي وسيط، عنف يكون بمثابة دفاعها ضد ذاتها (من كونها سلطة حرة في الانفصال والاستلاب). أن يؤدي المرء القسم معناه أن يقول من حيث هو فرد مشترك: أنادي بقتلي إذا صدر عني الانفصال. وليس لهذه المناداة هدف آخر غير ترسيخ العنف عندي كدفاع حر في وجه الخوف من العدو (...) يصبح القسم في هذا المستوى عملية مادية. يطابق فعل «لنؤد القسم» في المرحلة الأولى التحويل العملي للقانون المشترك: تتشكل الحرية المشتركة كترهيب. ويكون في المرحلة الثانية عبارة عن إضفاء الطابع المادي على الترهيب، وعبارة عن تجسيده في موضوع مادي (القسم بالسيف وتوقيع نص القسم المشترك أو خلق أجهزة للإكراه»[1].

يمكن القول إذن إن الشر الذي يظهر من جديد داخل المجموعة المنظمة يصدر في نهاية المطاف عن شر آخر وليس عن الخير كما قد بدا لنا ذلك في البداية. كل ما هنالك هو أن الشر في هذه الحالة يكون من قبيل الخيال وليس من قبيل الواقع. يفترض أفراد المجموعة المنظمة إمكانية عودة الغيرية إلى الوجود، إذن إمكانية بروز الشر من جديد، فيتجندون لمقاومته بنشر الرعب وسط مجموعتهم باعتراف كل واحد منهم بتعنيفه إن خان الوحدة التي أدى القسم من أجل الحفاظ عنها. هكذا يعمد سارتر إلى إقناع القارئ بأن العنف الممارس داخل المجموعة المنظمة هو مرة أخرى «عبارة عن عنف لدحض العنف» كما يقول كرينستون[2] (M. Cranston).

هناك من النقاد من يذهب إلى ربط العنف السائد داخل المجموعة بإمكانية ظهور التوفن من جديد. إنه موقف مولنار مثلا حينما يعتبر الترهيب وسيلة لتوطيد

---

(1) Ibid., pp. 448-449.

(2) Cranston Maurice, *La quintessence de Sartre*, trad. C. Bertoly, p. 52.

العلاقات داخل المجموعة الواحدة حتى تتمكن من التصدي لقلة المواد الناتجة عن وجود مجموعات أخرى مضادة لها[1]. كل ما يمكن الاحتفاظ به من هذا التفسير للترهيب هو تسجيله للعلاقة الكامنة بين الرعب والغيرية في فلسفة سارتر. لقد وضحنا سابقا أن مفهوم التوفن (La rareté) لا ينفصل عنده عن الغيرية، لأن الأشياء لا تكون قليلة إلا لأن هناك الغير فيظل هذا الأخير هو مصدر الصراع والاستلاب. ولكنه يصعب مع ذلك إعطاء أهمية كبيرة للتوفن في إطار العنف المنظم أو الترهيب. أولا لأن سارتر نفسه لا يثير المسألة. وثانيا لأن سارتر لا يتناول الوضعية الاقتصادية في إطار المجموعة المنظمة. إنه يكتفي بإثارة الوحدة والهوية المتطابقة. هناك فعلا تساو داخل المجموعة الواحدة، ولكنه لا يطلب من الفرد أن ينتج بهذه الطريقة أو تلك. كل ما يطلب منه هو الحفاظ عن الوحدة. لا يشكل الاقتصاد في فوضوية سارتر أساسا ذا أهمية، والسبب راجع في نظرنا إلى تشبثه المفرط بالوساطة الإنسانية. وهو يدرك بدون شك أن إدراج الاقتصاد في التنظيم سيؤدي إلى إسناد الفعالية للهيئات والمؤسسات في الوقت الذي يحرص فيه كل الحرص، خاصة في المجموعة المنظمة، على حصرها في إطار الممارسة الفردية.

وإذا كنا نستبعد المسألة الاقتصادية، وعلى رأسها الجانب المتعلق بالتوفن، من مجال الترهيب فذلك لأننا لا نغيب من التحليل النظرة السارترية إلى المجتمع. لقد سجلنا بصدد القسم أنه لا يسعى أبدا إلى إيجاد أسس للمجتمع لكونها غائبة في نظره، أو لكونها تدخل في إطار الوهم. لا معنى إذن للبحث عن وساطات تلعب دور الروابط بين الأفراد أو بين التكتلات. هناك مجموعات متعددة يتكون منها المجتمع تلتقي فيما بينها عبر أفرادها حينما تكون قد تمكنت من خلق وحدة داخلية؛ وتتصارع حينما تتلقى وحدتها من الخارج.

يبقى أن هدف سارتر إذن من التركيز على الترهيب من حيث هو وسيلة أساسية في التنظيم هو تنبيه لأحدى أهم الجوانب التي تقوم عليها الفوضوية، أي جعل الوساطة إنسانية إلى أقصى حد. ليس المهم أن ينتج العنف عن عنف آخر مجسد، أو عن عنف مرتقب فقط، وإنما المهم هو أن يشعر الفرد أنه مراقب من طرف الآخرين أثناء أداء عمله مباشرة، وأنه يراقب بدوره أعمال من يشكلون معه مجموعة

(1) Cf. Molnar Thomas, *Sartre philosophe de la contestation*, ed. Les Sept couleurs Paris, p. 150.

واحدة. إن الترهيب وسيلة لجعل الآخر، الذي أصبح أخا، حاضرا باستمرار حتى وإن كان غائبا. لهذا فإن الترهيب في إطار فوضوية سارتر يختلف عما هو عليه عند المنظرين السياسيين.

«تمنح الحكومات الثورية، كما يقول جوليان فروند، الحق لنفسها بممارسة الترهيب، وذلك بموجب مبادئها ذاتها»[1]. لهذا فإن نشر الرعب وسط الأفراد بعد نجاح الثورة وأثناء بحث الثوار عن الاستقرار مسألة قديمة، ظهرت بشكل قوي مع أول ثورة عرفها الغرب، أي الثورة الفرنسية. ألم يكن الرعب الذي تبناه المسؤولون عن الثورة الفرنسية هو الذي دفع كثيرا من الفلاسفة إلى إبداء تحفظ كبير منها رغم التقدير الذي يكنونه لها. وربما كان هيجل أبرز مثال بهذا الصدد. ولا يأتي الترهيب طبعا كنتيجة ثانوية للممارسة الثورية. إنه يدرج، على العكس من ذلك، في نشاط الثوريين كمبدأ ينبغي تبنيه عن كامل الوعي لكونه يخدم صحة المجتمع والغايات النبيلة للإنسانية. لنتذكر القولة الشهيرة لروبيسبيير بهذا الصدد: «إذا كان محرك الحكومة الشعبية أثناء السلم هو الفضيلة فإن محرك الحكومة الشعبية أثناء الثورة هو الفضيلة والترهيب معا؛ الفضيلة التي يكون الترهيب بدونها كارثيا، والترهيب الذي تكون الفضيلة بدونه عاجزة. ليس الترهيب شيئا آخر غير العدالة المباشرة والقاسية والصارمة»[2].

قد يقال إن الثورة الفرنسية تمت بقيادة البرجوازية من جهة، وفي مرحلة تاريخية مبكرة من جهة ثانية؛ فلا يمكن الاعتماد عليها إذن لاستخلاص التلازم بين الثورة والترهيب. لا يمكن الأخذ بهذا الاعتراض لأننا نلاحظ أن التلازم الذي نتحدث عنه هنا يرد في مختلف الثورات التي ستعرفها الإنسانية فيما بعد، خاصة تلك التي تسمى بالثورات البروليتارية. لقد تمكن جوليان فروند من الوقوع على كتابات للينين تسير في الاتجاه ذاته الذي نجده عند روبسبيير، وعلى رأسها رسالة إلى كورسكي (Kourski) مندوب الشعب أمام العدالة والمكلف بصياغة قانون جنائي جديد بعد إلغاء القانون السائد في ظل القيصرية. تقول الرسالة: «الرفيق كورسكي! أبعث إليكم، كتتمة لنقاشنا، مسودة الفقرة التكميلية للقانون الجنائي!... أرجو أن تكون

---

(1) Freund Julien, *Utopie et violence*, ed. Marcel Rivière, 1978, p. 189.

(2) Robespierre, *Textes choisis*, Paris, ed. Sociales, 1958, T. 3, p. 118; Cité par Julien Freund *Utopie et violence*, p. 190.

الفكرة الأساسية واضحة، رغم كل عيوب المسودة: وضع الأطروحة المبدئية بشكل مفتوح في المقدمة، الأطروحة العادلة على المستوى السياسي (وليس فقط من الزاوية القانونيـة الضيقـة) والتـي تحفـز على خاصية الترهيب وتبريره وضرورته وحدوده. لا ينبغي أن تلغي المحكمة الترهيب، وسـيكون التعهد بذلك خداعا للنفس أو خداعا للآخرين. ينبغي تبريره وإضفاء الشـرعية عليه على مسـتوى المبادئ بشـكل واضح، بدون تزييف وبدون تشويه. ينبغي أن تكون الصياغة عامة، لأن معنى العدالة الثورية ومعنى الوعي الثوري وحدهما هما اللذان سـيقرران شـروط التطبيق العملي الواسـع إلى حد ما»[1].

لسـنا فـي حاجـة إلـى إضافـة أمثلـة أخـرى من التاريـخ المعاصـر للبرهنة على العلاقة بين الثورة والرعب. تكفي الإشـارة إلى أن الثورة الثقافية، التي خاضها ماو تسـي تونج، قد لعب الرعب في تحقيقها دورا أساسـيا، خاصة حينما كان يتجسـد في عنف ملموس، كما حدث عندما رفع زعيم الثورة شعاره المشهور «لنترك المائة وردة تنفتح». لقد تمكن بذلك من تشريد وتنحية وقتل عدد كبير جدا من المثقفين الذين اعتقدوا في حسـن نية الزعيم فعبروا عن آرائهم في الوضع السـائد والسياسـة المتبعة.

غيـر أن هـذا التـلازم الملاحـظ بيـن الثـورة والرعـب عنـد معظـم المنظريـن (والمطبقين) للثورة يستدعي مع ذلك أن نقيم فرقا بين الاتجاه الفوضوي المناهض للسلطة في مختلف أشكالها، والاتجاه غير الفوضوي الذي يلجأ إلى الرعب باعتباره وسيلة لفرض سياسة معينة. إذا كان روبسبيير ولينين وماو تسي تونج مثلا يؤكدون على ضرورة تبني العنف في السياسة فإنهم يقرون به، من جهة، باعتباره إحدى مبادئ التنظيم وليس كمبدأ واحد ووحيد؛ كما أنهم يعمدون من جهة ثانية إلى البحث عن إمكانيـات منحـه الطابـع المؤسسـاتي الـذي لا يخـرج، على أي، علـى نطاق الجهاز الحزبي أو الدولي، لتظل ممارسته محدودة في جهات معينة.

أما إذا انتقلنا إلى التوجه الفوضوي الذي يمثله سارتر فإننا نجد أن الرعب يشكل لديه الوسـيلة الوحيدة، أو على الأقل الأساسـية، لضبط التنظيم داخل المجتمع. إذ لا يمكن أن يلعب الترهيب دورا تكميليا في ضبط سـلوك الأفراد، وإنما هو بمثابة

(1) Lénine, *œuvres*, 5e ed., T. 45, p. 190; Cité par Julien Freund, *Utopie et violence*, pp. 257–258.

القانون ويحل محله. ولا يتردد سارتر في الإفصاح عن هذه المسألة حيث يقول: «إن هذا القانون لتجميع الأفراد هو الترهيب؛ والترهيب سلطة قضائية: يعبر كل فرد للآخر عن رضاه عبر وساطة الجميع بأن الأساس الدائم لكل حرية هو نفي عنيف للضرورة، أي أن تكون الحرية عند كل واحد، من حيث هي بنية مشتركة، عنفا دائما للحرية الفردية المؤدية إلى الاستلاب. ويطلب كل واحد من كل واحد أن يضمن له هذه البنية الجامدة للحرية المشتركة، ويجعل من نفسه كعنف وكترهيب النفي الجامد لبعض الإمكانيات. وسيكون من الخطر تشبيه هذه السلطة القضائية العامة بالشكل الأكثر بساطة للمقدس»[1].

يكمن الدافع إلى جعل العنف بمثابة قانون ووضعه في يد مختلف الأفراد المكونين للمجتمع، في رفض سارتر، كما قلنا سابقا، للوساطات غير الإنسانية. لا يمكن للعنف المنتشر بهذه الطريقة أن ينحصر عند مجموعة معينة، أو فئة معينة، تكون هي المسؤولة عن تنفيذه فتنفرد بذلك بالتسيير والمسؤولية. هذا مع العلم أن تصور العنف بهذا الشكل يفيد عدم إسناد التنظيم لأي جهة أخرى غير الأفراد أنفسهم. لن يقبل طبعا أي منظر ثوري يهدف إلى إرساء مؤسسات جديدة داخل المجتمع الذي ينتمي إليه أن يمارس العنف بهذا الشكل الفوضوي لأنه يعطي دائما الامتياز لنفسه ولفئته في القيام بالمهمة، نظرا لاعتباره لحركته الممثلة الوحيدة للتوجه الحقيقي (والضروري) الذي ينبغي أن يسير فيه التنظيم. إنه يفكر في العنف والرعب انطلاقا من منطق التمثيلية والسيادة، أي انطلاقا من مفهومين سياسيين يتعارضان مع الفوضوية، وتعترض عليهما الفوضوية.

ولعل حرص سارتر على التفرقة بين الترهيب ذي الطابع الفردي - الجماعي والترهيب ذي الطابع المؤسسي هو الذي جعله يدرج في التحليل المرحلة الموالية للمجموعات المنظمة. يؤكد سارتر في تطويره للعقل الجدلي على كون العلاقات القائمة على الوساطة الإنسانية وحدها، والمتمثلة في القسم والترهيب، تتحول في مرحلة معينة إلى علاقات مؤسسية. ولا يعني هذا التحول غياب الترهيب تماما، وإنما يفيد فقط بروز مؤسسات تتكلف بذلك، أو وجود مجموعة من الأفراد يعطون لأنفسهم حق ممارسته على الآخرين. وقد ينتهي المسار إلى تولي الفرد الواحد لهذه

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 547

المهمة ليصبح بذلك المسير الوحيد لكل المجتمع. إن المسار الذي تقطعه الثورة دائري كما رأينا ذلك سابقا. هناك اضطهاد ثم ثورة ثم ديكتاتورية، أي اضطهاد من جديد. ويحاول سارتر أن يفسر لنا طبيعة الممارسة - خلال مختلف مراحل هذا المسار - مع تبيان أكثرها ملاءمة لطبيعة الحرية. لهذا لا ينبغي أن نستخلص من وصفه للمرحلة الأخيرة للمسار أنه يدافع عن الدكتاتورية، أو أنه يبررها.

هناك من النقاد من يقع في هذا الخطأ، ويعتبر انتهاء وصف سارتر للعقل الجدلي إلى دكتاتورية الفرد الواحد بمثابة دفاعه عن النظام الشيوعي على العموم، وعما يوصف به من دكتاتورية وتقديس للشخصية على الخصوص. لا يمكننا نفي تفضيل سارتر للنظام الاشتراكي على النظام الرأسمالي، ولا دفاعه عن الأول رغم كل ما يسجله عليه من أخطاء، في الوقت الذي ينتقد فيه الثاني رغم كل ما يمكن أن يلاحظه عند ممثليه من ممارسات إيجابية. إن المقالات السياسية الكثيرة المنشورة في أوضاع واضحة في هذا الشأن. كما أن سارتر خصص الجزء الثاني من نقد العقل الجدلي لتفسير الظاهرة الستالينية، وفهمها، بالاعتماد على التصور الذي قدمه في الجزء الأول للممارسة الإنسانية. غير أنه من الصعب مع ذلك اعتباره منظرا للسلطة المطلقة كما يذهب إلى ذلك فرنر مثلا[1]، أو اعتبار سلطة الحاكم سلطة يفوضها له الأفراد بشكل إرادي كما يقر كرينستون[2].

إذا كان أفراد المجموعة المنظمة يتعهدون بالخضوع لمجموعتهم فهذا لا يعني أبدا، في المنظور السارتري للسلطة، أنهم يسندون التنظيم لغيرهم. فالفرد يتعهد بأن يكون كالآخر ولا يتعهد أبدا بتسليم نفسه للآخر. وحينما تحصل هذه المسألة الأخيرة فالأمر يرجع إلى إرادة الفرد الحاكم وليس إلى إرادة المحكوم. ذلك أن التنظيم الاجتماعي يقتضي في مرحلة من تطويره إنشاء ما يسميه سارتر بالمجموعات المتفرعة لأداء المهام بالشكل الذي تتطلبه المجموعة. ومن المجموعة المتفرعة ننتقل إلى الفرد، لأن التنظيم يقتضي في حالات معينة إسناد المهام للفرد الواحد.

(1) «هكذا تصبح النظرية السارترية لنقد الخضوع قريبة جدا مما كانت عليه عند هوبز، أي تبرير السلطة المطلقة للمستبد» - Wernet Eric, *De la violence au totalitarisme*, ed. Calmann Lévy, 1976, p. 145

(2) «إنني أخضع، في إطار الدولة، من تلقاء نفسي لأنني ذبت بنفسي في المجموعة التي سمحت للحاكم بالسيطرة». Cranston Maurice, *La quintessence de Sartre*, trad. C. Bertoly, p 53

إن هـذا التفريـع هـو الـذي يـؤدي إلى إبعاد أفراد المجموعة شـيئا فشيئا عن بعضهم البعض فيتعمق بينهم الاختلاف وتتجسم وسطهم من ثمة الغيرية.

تسـمح الوضعية الجديدة التي تعرفها المجموعة، بعد لجوء نظامها إلى عملية التفريـع، لبعـض الأفـراد بتمتيـن مكانتهم داخل المجتمع والحصول على نفوذ يفوق نفوذ إخوانهم. ولعل هذا النفوذ البسيط الذي يظهر في إطار التنظيم هو الذي يتطور فيمـا بعـد إلـى سـلطة توجيهيـة وتقريرية وإكراهية في نهايـة المطاف. ونحن نعلم أن الفرد لا يعمل، حسب سارتر، سوى انطلاقا من حاجياته وأهدافه، مما يجعل مالك السلطة يوجهها بالضرورة وفق ما يسمى بالمصلحة الشخصية.

تأتي السـلطة المطلقة حسـب التصور السـارتري نتيجة غصب (Usurpation) يقـوم بـه الحاكـم، وليـس نتيجة تفويت إرادي يقوم به المحكوم[1]. فإذا أخذنا بتأويل فرنر واعتبرنا أن سارتر يبرر السلطة المطلقة للمستبد فإننا سنغفل بذلك أهم محور يدور حوله نقد العقل الجدلي، وكل الكتابات السارترية على العموم، ألا وهو دفاع الفيلسـوف عن ممارسـة السـلب التي تمتاز بها الحرية، إن لم نقل تختزل فيها. ثم كيف يمكن لمفكر يمجد الثورة، ولا يقدس الحرية إلا لأنها إمكانية في الثورة، أن يبرر السلطة المطلقة أو أن يقر بأنها تأتي نتيجة تفويت أفراد المجتمع لحقوقهم إلى وسيط غريب عنهم؟

صحيح أن سارتر يثير الدكتاتورية داخل المجموعة المنظمة، ولكنها دكتاتورية من نوع خاص. هناك دكتاتورية في نظره داخل المجموعة لأن السـيادة تكون فعلا للأمر الواحد. غير أن هذا الأمر لا يصدر عن الفرد الواحد، ولا يعبر عن رغبة الفرد الواحـد. الأمـر أمـر المجموعـة كلها، والرغبة رغبة أفرادها بأسـرهـم. إنها «دكتاتورية الهويـة التامـة»[2] (dictature du même) حسـب التعبيـر السـارتري. وتحصـل هـذه الدكتاتورية في مرحلة تكون فيها المجموعة ما زالت منسجمة تماما، وما زال الأفراد يراقبون بعضهم البعض بشكل مباشر.

وقبل اختتام هذه النقطة نورد نصا من الفصل الذي يخصصه سـارتر لدراسـة التحولات التي تحدث داخل المجموعة، وتجعل الدكتاتورية تتحول من المجموعة

---

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 471.

(2) Ibid., p. 475.

إلى الفرد. إنه نص يبين لنا، بكل وضوح مرة أخرى، كيف أن التأويل الفوضوي للفكر السارتري يظل في نهاية المطاف هو التأويل الصحيح والمناسب. يقول سارتر: «جرت العادة على إقامة تقابل - مثلا خلال المراحل الثورية - بين توجه مركزي وسلطوي يأتي من الأعلى، أي من العناصر التي تمارس السلطة مؤقتا، وبين توجه ديمقراطي وعفوي ينشأ في القاعدة. يحقق الأول من الخارج، أو على أي انطلاقا من محايثة متعالية جامدة، تنظيم الجماهير في مجموعات عملية تخضع للتراتبية، ويحقق الثاني المجموعات اعتمادا على ممارسة مشتركة حرة تمارسها التعددية على ذاتها، وتمثل من ثمة التحديد الديمقراطي الذاتي من الداخل. سيكون الفرق بين كلا النظامين كيفيا وجذريا. وسيتعلق الأمر بواقعين متعارضين بالطبع، إذ يشكل الثاني وحده، فعلا، المجموعة كخلق ذاتي مشترك. سيترتب عن هذا التعارض الرئيسي أن الأهداف والعمليات والأفكار التي هي حقا من الصنف المشترك، تنتج داخل المسار الذاتي لعملية تقسيم الجماهير لنفسها ولعملية تنظيمها التلقائي.

يتوفر هذا التصور على أسس سياسية وإيديولوجية لا يمكننا مناقشتها هنا. وسنقبل من الناحية السياسة أنه لأمر بالغ الأهمية أن يكون التنظيم مفروضا من القمة أو ناتجا عن القاعدة. وسنعترف، بالطريقة ذاتها، بأن النتائج الاجتماعية والإيديولوجية والأخلاقية لحركة معينة تكون مختلفة تماما إذا كانت هذه الحركة تنتج رؤساءها كتعبير مؤقت عن ممارستها، وتمتصهم بتجاوزهم عبر تطور هذه الممارسة ذاتها؛ أو إذا كانت المجموعة، على العكس من ذلك، تنفصل عن الجماهير وتتخصص في ممارسة السلطة، وتعدل بشكل سلطوي المهام وفق تصورها الخاص للأهداف الشعبية. إنها لمسألة بديهية بالطبع أن النظام نفسه يختلف حسب الحالات، كما تختلف أيضا العلاقات المتبادلة بين الأفراد. غير أن ما يهمنا هنا، بغض النظر عن كل سياسة، هو تسجيل كون التجمع والتنظيم لا يختلفان من حيث الأساس، حينما يتعلق الأمر بمركزية تأتي من الأعلى، عما يكونان عليه حينما يتعلق الأمر بتذويب تلقائي للطابع التسلسلي داخل السلسلة ذاتها وبالتنظيم المشترك الذي يليها»[1].

إن النظام الحقيقي، حسب هذا النص، هو النظام الذي يتم داخل القاعدة ويشارك فيه مختلف الأفراد ليمتص باستمرار الجهات التي تتمركز فيها السلطة حتى

---

(1) Ibid., p. 518.

تنعدم هذه الأخيرة بشكل مستمر. وما القسم والعنف المرافق له إلا وسيلة لضمان انتفاء السلطة. فحينما يتعهد الفرد بأن يشكل كائنا واحدا مع المجموعة، ويطالب الآخرين بالتعهد ذاته، فمعناه أن الأفراد يتعهدون بعدم تركيز السلطة في محيطهم، أي بعدم خلقها في جهة معينة. إن الفرق بين التنظيم القائم على القسم والعنف والتنظيم المستند إلى العقد واضح وشاسع رغم كل ما يمكن أن يظهر بينهما من تقارب. ونحن نعتبر أن لجوء سارتر إلى مسألة القسم وربطه بالعنف والرعب جعل منه منظرا فوضويا له أصالة تميزه عن باقي الفوضويين الذين عرفهم تاريخ الفكر السياسي. ولقد كان هاجس سارتر عند لجوئه إلى القسم والترهيب هو الدفاع عن أهمية الإرادة الفردية في التنظيم الملائم للحرية، أي في خلق الفوضوية. ولعل سيره في هذا الاتجاه هو الذي جعله يستبعد عنصرين آخرين يحتلان مكانة أساسية في الفعل السياسي وهما المخيلة من جهة والنسيان من جهة ثانية. وسنخصص لهذين العنصرين جزءا من الفصل الموالي.

الفصل الثالث

تغييب الرمزي في انسجام المجموعة

إهمال الإديولوجيا

لقد ركزنا خلال البحث على المواضيع الواردة في الفكر السارتري ذات الطابع الفوضوي. وسنحاول أن نثير في هذا الفصل الأخير بعض الجوانب المهمة في الفكر السياسي والتي يهملها سارتر كليا نتيجة سيره في الاتجاه الفوضوي. ولعل أول نقطة تستدعي الإثارة هنا هي الغياب التام للجانب الإيديولوجي، والمخيالي على العموم، في دراسته للممارسة الإنسانية وللعلاقات الاجتماعية.

خصص سارتر جزأين ضخمين لـنقد العقل الجدلي، يحتوي الأول منها على سبع مائة وخمس وخمسين صفحة، والثاني على أربع مائة واثنين وستين صفحة، ولا نجد مع ذلك ولو صفحة واحدة مخصصة بشكل مباشر لظاهرة الإديولوجيا. هناك في الجزء الأول صفحتان اثنتان يتناول فيهما مسألة القيمة، ويتناول في بعض السطور منها البنيات الفوقية لأن القيمة في نظره تنتمي إلى هذه البنيات. هذا مع الإشارة إلى أن تناوله لمسألة القيمة يرد في الهامش.

كنا سنتجاوز هذه المسألة لو أن الكتاب يقتصر تحليله على العلاقات الإنسانية السائدة داخل مجتمع الاستلاب، فنعتبر بذلك أن رفض سارتر للإديولوجيا يأتي من كونه يرفض، كما بيننا في الباب الأول، إسناد الفعالية للاوعي. غير أن الكتاب يتناول الممارسة الإنسانية في مختلف مراحلها وأشكالها. إذ ينطلق من المستوى المجرد الذي ينعت فيه الممارسة بالصفاء والوضوح ليتعرض في مرحلة ثانية للممارسة المستلبة، أي تلك التي تتلقى من المادة النتيجة العكسية للهدف الذي تعمل من أجله، ولينتقل في النهاية إلى الممارسة التي تحاول بكل وسعها استرجاع صفائها الأصلي وتوظيفه حتى تجد في المادة الغايات التي تتجند لتحقيقها، ولا شيء آخر غيرها. إنه لأمر غريب جدا أن يعتبر سارتر نفسه ناقدا ومصححا للفكر الجدلي دون أن يولي أدنى اهتمام للنشاط الفكري، ونحن نعلم أن نشأة الجدل بدأت بالربط الوثيق

بين الوجود والفكر، ثم بين الممارسة والفكر. إن الموضوع الأساسي الذي انطلقت منه فنومنولوجيا الروح هو البرهنة على عدم وجود موضوع لا تخترقه أبعاد فكرية متعددة، مما أدى به إلى نقد الفلسفات المنطلقة من العقل الخالص والمواضيع الخالصة لأنهما ممزوجان دائما بمستوى معرفي معين يلازمهما باستمرار[1].

صحيح إن ماركس يقدم تأويلا لهيجل يجعله يعطي الأولوية للممارسة في إطار العلاقة الموجودة بين العقل والوجود، ويجعل من هذه الفكرة منطلق انتقاده للفلاسفة الذين يولون أهمية قصوى للتطور المعرفي في مسألة التغيير الاجتماعي. غير أن هذا المنحى لن يمنعه من تخصيص كتابات كثيرة لدراسة المستوى المعرفي داخل العلاقات السائدة، وداخل العلاقات الاجتماعية التي يتوخى تأسيسها. إنه يسند للجانب المعرفي الدور التضليلي والدور الإناري في آن واحد. يرفض ماركس حقيقة استقلالية المعرفة عن واقعها، ولكنه لا يرفض أبدا حيويتها ودورها الفعال داخل الوسط الذي توجد فيه. والنتيجة هي أن الممارسة تظل، في فكر ماركس، مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمعرفة إما باعتبارها غطاء يخفي عنها الوجه الفعلي لمحيطها مع إقناعها بأن الظاهر هو الحقيقة، وإما باعتبارها نورا يبين لها ما هو أساسي حقا في محيطها وما ينبغي أن توجه نحوه هذا الأساس ليسود لوحده فتتحقق الممارسة في شموليتها.

لا تقتصر وظيفة الإديولوجيا، كما يتضح ذلك من خلال كتابات فوكو مثلا[2]، على عمليتي الإخفاء والتبرير، أي على السلب وحده. إنها تتجاوزهما نحو وظيفة ثالثة لا يمكن أن توصف إلا بالإيجاب، ويتعلق الأمر بما يسميه بول ريكور بالإدماج[3]. تنتج المجتمعات الإنسانية دائما مجموعة من الصور، مثالية على العموم، بصدد ذاتها ووسطها تساعدها على خلق الانسجام والتماسك بين أفرادها. وغالبا ما تساهم هذه الصور بدور فعال في إبراز الأحداث الكبرى التي تعرفها المجتمعات التي تسود فيها. كما أن وقع هذه الأحداث الكبرى يستمر لفترات طويلة نظرا لما تخلقه من صور جديدة تساهم في الحفاظ عليها في شكل رمزي لا يمكن الاستغناء

---

(1) Cf. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, (Introduction).

(2) نقصد هنا بالدرجة الأولى نظام الخطاب.

(3) Cf. Ricœur Paul, *Du texte à l'action, Essai d'herméneutique*, éd, Seuil, 1986, ch. *L'idiologie et l'utopie*, p. 385-386.

عنه وسط المجتمع لتحقيق اندماج الأفراد داخل وسطهم.

لا وجود لأي وظيفة من هذه الوظائف الثلاث للإديولوجيا في نقد العقل الجدلي ولا في الكتابات السارترية الأخرى. ينفتح الإنسان على واقعه الخارجي ويتفاعل معه دائما انطلاقا من الحاجيات المادية المحضة، ولا يرى في المادة سوى وسيلة لتحقيق تلك الحاجيات، أو أداة تساعده على خلق وسائل أخرى للحصول على الهدف ذاته. كما أن العلاقات التي تجمعه بالإنسان الآخر تختزل بدورها في الصراع من أجل الحفاظ على الإمكانيات المتوفرة في تسديد الحاجيات لصالحه هو. وقد رأينا أن الوضعية التي ينتفي فيها الصراع لا تخرج بدورها عن هذا الإطار، حيث تكون الحاجة هي المحدد الأول والأخير للممارسة.

هناك عاملان اثنان في نظرنا يجعلان سارتر يهمل الإديولوجيا في تحليله للممارسة الإنسانية. يكمن الأول في الحرية التي تظل دائما واعية بواقعها وبأهدافها الحقيقة، مهما بلغت درجة الاستلاب الذي يفرضه عليها الواقع المادي المتسم بالاضطهاد والاستغلال. تتوفر الحرية إذن على إمكانية إدراك مآسيها انطلاقا من الممارسة وحدها. ويتضح لها من خلال النتائج التي تحققها أن أهدافها تأخذ شكلا غير الشكل الذي ترغب فيه. تستغني الحرية عن الوظيفة التنويرية للفكر والإديولوجيا لأن الممارسة ذاتها تتبين ما يشوبها من نقص وما تعانيه من تحريف. ويجعل هذا الجانب نفسه الحرية تستغني عن الوظيفة الإخفائية للإيديولوجية لأن التضليل لن يتمكن، مهما بلغت درجة كماله، من إعماء الحرية. «تكتشف الحرية ذاتها من حيث هي علاقة إنسانية داخل عالم الاستغلال والاضطهاد عبر القيم أنها ضد هذا العالم، وأنها عبارة عن نفي لما هو غير إنساني. ولكنها تكتشف نفسها مستلبة وضائعة، وأنها تحقق رغم كل شيء المتطلبات الضرورية التي يفرضها عليها الوجود المتحرك الجامد، وتساهم رغم كل شيء في تنظيم يحمل بداخله إمكانيات إعادة تنظيم حقل الممارسة الجامدة (...) يساهم كل نظام للقيم، من حيث كونه مدعما من طرف ممارسة اجتماعية، بشكل مباشر أو غير مباشر، في وضع أجهزة وآلات مكان وجوده، تسمح في الوقت المناسب بنفي هذا الاضطهاد وهذا الاستغلال»[1].

تتمكن الحرية من الدخول في الممارسة التي تسمح لها من التخلص من

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, pp. 302–3 (note).

الاستلاب، بغض النظر عن وظيفة الإخفاء للإديولوجيا ووظيفتها التنويرية. ليس هناك إذن ما يبرر الاهتمام بالإديولوجا، بالنسبة لسارتر، حينما يتعلق الأمر بدراسة البنيات المدعمة للاستلاب. تظل الثورة ممكنة رغم كل ما يساهم به الفكر من تضليل، الشيء الذي يجعل من الثورة الموضوع الوحيد والمهم في التحليل. هكذا يكون إهمال الإديولوجيا نتيجة الاهتمام المفرط بالثورة، ليؤدي بدوره بشكل سلبي إلى توجيه الفكر نحو الفوضوية.

إذا كان العامل الأول في إهمال سارتر للإديولوجيا مرتبطا بإمكانية الاستغناء عن وظيفتها التبريرية، فإن العامل الثاني مرتبط بإمكانية الاستغناء عن وظيفتها الإدماجية، وفي هذا الجانب أيضا ما يدعم التوجه الفوضوي لهذا الفكر. لماذا يستغني سارتر عن الإديولوجيا في عملية الإدماج؟ يرجع سبب ذلك إلى العنصر الثاني الذي تقوم عليه فوضويته ألا وهو عنصر العنف. وإذا كان المفكر يعتبر العنف شرعيا وسط ما يسميه بالعلاقات المستلبة، وشرعيا أيضا وسط العلاقات المتحررة، فإنه لن يكون فعلا في حاجة إلى عنصر رمزي لضبط العلاقات داخل المجتمع. وقد رأينا أن سارتر لا يقول بشرعية العنف فحسب، وإنما يذهب إلى حدود جعله ضروريا وأساسيا ووحيدا، سواء للتخلص من علاقات موجودة أو لبناء علاقات أخرى جديدة. ليست هناك وسيلة أخرى غير العنف لمواجهة العنف الناتج عن الاضطهاد والاستغلال، كما أنه لا يمكن اللجوء إلى طريقة أخرى غير العنف لتوطيد الأخوة التي تنشأ داخل المجموعة المنصهرة. وإذا كان الفرد يقبل هو ذاته تلقي العنف، بل يطالب بذلك، فلماذا البحث، على المستوى الرمزي، عن الوسائل التي ستقنعه بالاندماج في العلاقات السائدة، أو الوسائل التي ستبرر له ما قد تكتنفه هذه العلاقات من عنف؟ ثم إذا كان العنف هو الوساطة الوحيدة الممكنة بين الأفراد، فلماذا الرجوع إلى الرمزي للإكثار من الوساطات وإغنائها؟ تدفع فكرة المباشرة بسارتر إلى اختزال الإنسان في الممارسة وحدها، وبالضبط في الممارسة التي لا تخرج عن نطاق الحاجة، فتظل علاقة الإنسان بذلك مع الطبيعة والإنسان الآخر علاقة ميكانيكية ترفض كل ما من شأنه أن يدرج عنصرا معينا من أي طبيعة كانت يزيل عنها ميزتها الأولى: المباشرة. وهذا ما يقصده سارتر بذوبان القيم داخل المجتمع الذي حصلت فيه الثورة حينما يقول: «إذا كان من الواجب أن يحصل هناك تذويب لهذه البنيات [بنيات العلاقات القائمة على الاستغلال والاضطهاد] فإن القيم ستنتفي معها لاكتشاف الممارسة

من جديد في تطورها الحر كعلاقة إيتيقية بين الإنسان والإنسان من حيث كونهما يسيطران معا على المادة»[1].

إهمال النسيان

نلاحظ في إهمال سارتر للإديولوجيا حضورا قويا للجانب الإرادي في نسج العلاقات الإنسانية. ولعل التأكيد على الإرادة بالشكل الذي تطرقنا له عبر هذا البحث هو ذاته الذي يساهم في إقصاء مفهوم النسيان من الفكر السارتري، وهو إقصاء ناتج بالدرجة الأولى عن توجهه الفوضوي. وبهذا يبين غياب النسيان من الوصف السارتري للمسار الجدلي بدوره وبشكل سلبي سيطرة الطابع الفوضوي على هذا الفكر، فما العلاقة بين المفهومين، أي النسيان والفوضوية؟

لقد تعرضنا في الباب الأول لانتقاد سارتر للتحليل النفسي، ورأينا أن ما يزعجه في هذا الأخير هو إقراره بوجود قوة ملازمة للإنسان تلعب دورا أساسيا في تحديد سلوكه، وتعطيه معنى غير المعنى الذي يقصده هو، دون أن يكون مدركا لهذه القوة ولا للمعنى الذي تضفيه على أفعاله. وإذا كان سارتر يرفض مثل هذا المكون الذي يصطلح عليه التحليل النفسي باللاوعي فذلك لأنه يعتبر أن الكائن الإنساني كائن مدرك لكل جزئيات أفعاله، سواء ما تعلق منها بالمحددات (الأصل) أو ما تعلق منها بالأهداف المتوخاة (المعاني). لا مجال إذن للكلام عن المكبوت في الفكر السارتري، ومن ثمة فإنه يستحيل أيضا الحديث عن النسيان. يستحضر الفرد، حسب التصور السارتري، كل محددات فعله عند إقدامه على فعل معين، بما في ذلك تلك المحددات المنتمية إلى ماضيه البعيد.

غير أن هذا النوع من النسيان لا يهمنا هنا إلا بطريقة غير مباشرة. إن كنا نذكر به فذلك من أجل التنبيه على أن سارتر لا يمكنه تقبل فكرة النسيان كيفما كانت طبيعة هذا الأخير. هذا في الوقت الذي نعرف فيه أن كبار المنظرين للفعل السياسي في العصر الحديث يثيرون أهمية النسيان في حياة الإنسان، ودوره في تقبل الحياة الجماعية والتعاطي لها بكل تلقائية. والمقصود بالنسيان في هذه الحالة هو عدم استحضار الناس في انفتاحهم على بعضهم البعض لكل ما يمكن أن يشكل أصل

---

(1) Ibid., p. 302 (note).

تجمعاتهم، عقدا كان أو قسما. إنه نسيان لا علاقة له بالماضي كما يؤكد على ذلك بول ريكور حينما يقول: «تأويلي هو الآتي: تأسيس السلطة داخل تعددية إنسانية - تأسيس سابق على القانون بامتياز، سابق إذن على العقد؛ تأسيس يبرر قبول التعايش الخاص بالتبادل الحر للآراء كحدث - ويأخذ هذا التأسيس وضعية المنسي. غير أن هذا النسيان الملازم لتأسيس القبول الذي يفرز السلطة لا يحيل على أي ماض يكون قد تم عيشه في شفافية مجتمع واع بذاته وبنشأته كواحد وكمتعدد. أؤكد على هذه النقطة: إنه ليس نسيانا للماضي. وهو بهذا المعنى نسيان بدون توق إلى الماضي. لأنه نسيان لما يشكل حاضر حياتنا الجماعية»[1].

لا يتعلق الأمر بالميل الإنساني الفطري إلى ضرورة العيش في الجماعة، بمعنى أن المسألة لا تتعلق بالإنسان قبل دخوله في الجماعة. يتكلم ريكور عن الإنسان داخل الجماعة وعن إحدى خصائصه وهو وسط الآخرين. ونؤكد على هذا التوضيح لأن القول بالفطرة قد يؤدي بالإنسان إلى استحضار الفكرة وإلى إرغام نفسه على الدخول في العلاقات مع الآخرين، فنكون بذلك أمام إرادة واعية بجانبين اثنين ينتفيان في التصور الذي يقدمه ريكور، الأول مرتبط باستحضار الماضي والثاني متعلق بتحيين الماضي. إن النسيان الذي يثيره ريكور عند مجموعة من المفكرين كأرندت - بوجه الخصوص - وهيدجر وليفناس مجرد من الماضي، وفي هذا التجريد بالضبط تكمن إيجابيته. إنه عبارة عن لامبالاة بوجود الآخر، وبالخصوص بالجوانب السلبية التي قد تصدر عن الآخر.

يبقى السؤال المطروح هنا هو: ما علاقة هذا النوع من النسيان بالفعل السياسي؟ يجيب ريكور، وهو يطور مفهومي العنف والسلطة لدى أرندت، إن الفعل الإنساني يحصل بفضل مثل هذا النسيان على المبادرة التي تسمح له بالانفلات من النسقية التامة المفروضة عليه من طرف طبيعة العمل كيفما كان نوعه، كما يحصل على إمكانية إعطاء الموافقة، وهما مسألتان أساسيتان لقيام السلطة من جهة، ولاستغنائها عن العنف من جهة ثانية. يسمح النسيان حسب هذا المنظور بتوفير مجال مشترك بين الأفراد الذين يوافقون عليه ويعترفون به بمحض إرادتهم إلى درجة أنهم كثيرا ما ينسون مثل هذا الأمر.

(1) Ricœur P., *Lecture 1 Autour du politique*, ed. Seuil, 1991, p. 29.

إن سارتر واع في الحقيقة بالعلاقة الكامنة بين النسيان ونشأة السلطة في مختلف أشـكالها. لهذا فرفضه لسـلطة المجتمع، ورفضه للنسـيان بهذا المعنى الذي يطوره ريكور عند مجموعة من الفلاسـفة المعاصرين هو رفض للسـلطة بمعناها السياسـي. لقد سـجلنا إلى أي درجة يؤكد سـارتر على وعي الفرد التام بجميع أفعاله بعد أداء القسم وقبل أداء القسم. إذ لا يقر بأدنى جانب من الحياة الفردية تكون فيه الحرية لا مبالية بمحيطها، وبالخصوص بغيرها. لهذا فإنه يستحيل أن ينشأ إطار ما بين الأفراد ليشكل ما يسمى على العموم بالذات المشتركة (Intersubjectivité). تتأسس الذات المشـتركة حسـب الفكر السـارتري بذوبان الأفراد كلهم في مجموعة واحدة، وليس بالسـماح لجزء من حياتهم بالاندماج في الكل المجتمعي. هكذا تعني المبادرة في هذه الحالة العمل على الانصهار بشـكل كلي في المجموعة، أو التجند للانسـلاخ عنها ولقلب نظامها الداخلي كليا؛ بمعنى آخر لن تكون المبادرة مبادرة إن هي همت جزء فقط من الفعل الإنساني وبقي جزء آخر منه (أو أجزاء أخرى) منساقا مع الحياة يسمح للنسيان بتوجيهه.

إن عـدم اهتمـام سـارتر بالنسـيان دليـل سـلبي آخر على الإقرار بـالإرادة التامة للفعل الإنساني، ومن ثمة بفرديته التامة أيضا. وهو إقرار مرتبط بالتصور الفوضوي للعلاقات الإنسانية ما دام أن الهدف منه هو إبعاد كل إطار تكون الأولوية فيه للنظام الخارجـي السـائد، ويكـون الفـرد مضطـرا فيه للانسـياق عن وعـي أو عن غير وعي وراء العلاقات السائدة. ولعل مغالاة سارتر في تغليب الطابع الفردي على العلاقات الإنسانية هو الذي جعل مشروعه ينتهي دائما إلى الفشل، إلى درجة أنه كثيرا ما يثير هذا المفهوم في كتاباته. ويمكن القول إن انتباه الكاتب إلى انتهاء تصوره للعلاقات الإنسانية دائما إلى الفشل وتشبثه به مع ذلك، باعتباره التصور الوحيد الضابط لطبيعة الممارسة، لدليل سلبي بدوره على فوضوية سارتر. كيف ذلك؟ هذه هي النقطة التي سنختم بها هذا الباب.

لا يعطينا سارتر في كتابه الوجود والعدم تعريفا للفشل، ولكنه يقر به مع ذلك باعتباره نهاية محتومة للفعل الإنسـاني الذي يسـعى إلى تحقيق المشـروع الأخلاقي. وتحصـل هـذه النتيجـة لأن الفعـل لا يخـرج عن مقولتي الوجـود والامتلاك. يبحث الوجـود لذاتـه عـن تحقيـق تطابق تام مع ذاته، ويسـعى إلى امتلاك الموجودات التي ينفتح عليها ويرتبط بها، مما يؤدي به إلى الدخول في دوامة تفرض عليه أن يكون

«ألما لا جدوى منه»[1]. هناك حالة واحدة يتمكن فيها الفرد من الانفلات من مقولة الامتلاك وتتمثل في اللعب. «يعتبر اللعب، فعلا، المبدأ الأول حيث يضع هو ذاته القيمة وقواعد أفعاله، ولا يؤدي الثمن إلا وفق القواعد التي وضعها هو، وحددها هو (...) هكذا يبدو أن الإنسان الذي يلعب ويثابر قصد اكتشاف ذاته ككائن حر في فعله ذاته لا يمكنه بأي حال من الأحوال أن ينشغل بامتلاك موجود من موجودات العالم»[2].

توضح لنا خاتمة الوجود والعدم أن الفعل الإنساني ينحصر في إطارين اثنين، إما أن يأخذ طابع الجدية فينغمس بذلك في العالم ليعطي الأولوية لهذا الأخير على الذات، وهذا هو السلوك السائد، وإما أن يلجأ إلى اللعب ليحقق تحرره الفعلي، ولكن هذا الاختيار قليل الحدوث ولا يمكنه أن يرقى، على أي، إلى مستوى أخلاق مجتمع بأسره. ويشير سارتر في خاتمة الوجود والعدم إلى أن المادية بدورها، بما في ذلك الفكر الثوري، وعلى رأسه فكر ماركس، لا يمكنها أن تبني أخلاقا تتحقق في إطارها الحرية ما دامت تقوم هي أيضا على «الروح الجدية»[3]. لقد كتب سارتر إذن سبع مائة واثنتين وعشرين صفحة في الوجود والعدم ليحاول تبيان كون الحرية الإنسانية محكوم عليها بالعذاب، لأنها محرومة من التوصل إلى خلق كل مع الحريات الأخرى يكون بمثابة الكل الذي تشكله هي باعتبارها كائنا فرديا. ولا يمكنها نهائيا أن تطمح إلى مثل هذه الغاية لأن الوصف الدقيق لبنيات الفعل الإنساني يبين استحالة حصول مثل هذه النتيجة، أي يبين فشل الرسالة الأخلاقية.

ينتهي الوجود والعدم إلى الإقرار بالفشل فيما يخص تنظيم العلاقات الإنسانية لأن الكاتب ينطلق من مبدأين أساسيين في الفكر الفوضوي وهما جعل تحقق الحرية الفردية الشاملة مقياس التحرر، مع ربط هذا الأخير بتحرر الإنسانية في مجموعها.

لقد ظل هذان المبدآن حاضرين بشكل قوي في نقد العقل الجدلي مما أدى بالكاتب إلى الانتهاء إلى النتيجة ذاتها التي انتهى إليها في الكتاب الأول: الفشل في خلق إطار تتحقق فيه الحرية الفردية بشكل تام. إن الكل الوحيد الذي يحافظ

(1) Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, pp. 669–70.

(2) Ibid., p. 708.

(3) «لقد وضع ماركس المبدأ العقائدي الأول للجدية حينما أكد على أولوية الموضوع على الذات، ويكون الإنسان جديا حينما يتناول نفسه كموضوع». Ibid., p. 669.

على الانسجام، رغم احتوائه على الصراع المستمر، هو الكل الذي تشكله الممارسة الفردية. كما أن النموذج الذي تختاره الممارسة للتغلب على الصراعات القائمة بين الأفراد هو هذا الكل الفردي. لا تتحقق هذه الغاية، طبعا، نظرا للاختلاف الموجود بين الكيانين. يتغلب الكل الفردي على التعدد القائم بداخله لأن الوجود يمده بوحدة أصلية. ويفشل الكل الجماعي في خلق تركيب داخل التشتت الذي يسوده لأنه لا يتوفر بالضبط على تلك الوحدة الأصلية. هذه هي النتيجة التي يختم بها سارتر وصفه لمسار العقل الجدلي حيث يقول: «تبحث المجموعة داخل وجودها عن الوحدة الفردية الشفافة لتحقيق الاندماج الفعال وتنفيها في آن واحد، أي أنها تبحث عن تلك الوحدة التي يعتبر الجسم ممثلها الوحيد. تبحث عنها وتنفيها عبر الطريقة ذاتها التي تهدف من خلالها إلى تأسيسها في الوقت الذي تحققها بفضل هذه الطريقة ذاتها أثناء تموضعها (بناء واكتشاف وانتصار). في حين إن هذه الوحدة العملية والجدلية التي تشغل المجموعة باستمرار، والتي تدفع بها إلى نفيها عبر مجهودها ذاته في الإدماج، هي بكل بساطة ما أسميناه في مكان آخر «الوجود»»[1].

هكذا يكون النموذج بالنسبة لسارتر، كما هو الأمر بالنسبة للفلسفات القائلة بالاستلاب، معطى وليس مبتكرا ومخلوقا كما يحاول إقناعنا بذلك في مناسبات عدة أثناء كلامه عن تغيير الموقف (Conversion). وهكذا تكون النتيجة أيضا، كما هي عليه في الفلسفات القائلة بالاستلاب، تعبيرا عن الفشل، لأن الجهد الإنساني لاستعادة الأصل في أصالته جهد فاشل أصلا. وسبب الفشل راجع طبعا إلى إهمال الفلسفات المهووسة بالأصل للمكونات الحقيقية للواقع إلى الاستخفاف من فعلها، وأحيانا إلى رفضها وإقصائها.

إن الأمل الذي يعبر عنه سارتر في مرحلة معينة من وصفه لمسار العقل الجدلي في إيجاد نهاية للاستلاب الذي يعاني منه الإنسان وسط المجتمع، ذلك الأمل الذي يظهر عند اكتشافه للمجموعة المنصهرة والمجموعة المنظمة انطلاقا من القسم والترهيب، نقول إن هذا الأمل سرعان ما يتبخر ليقر الفيلسوف بأن المجموعة، شأنها شأن الكائن الإنساني الفردي، عبارة عن ألم لا جدوى منه[2].

---

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 552.

(2) Cf Ibid , p 383

هناك علاقة وطيدة في فكر سارتر بين الآلام الوجودية للإنسانية والفشل الملازم لمشاريعه. إنه يوضح الفكرة في كتابه دفاتر الأخلاق حيث يخصص لها بالضبط ثلاث صفحات بالإضافة إلى ثلاث إشارات تخترق الكتاب بصدد تناوله لمواضيع أخرى كتغيير الموقف وتحقيق التاريخ[1]. «يصير مشروع الحكم على كل واحدة من عملياتي بالفشل، بطبيعة الحال، مشروعا فاشلا بكل تأكيد في تحقيق أي عملية. وفي النهاية يصير الفشل ألما. يشير الجسد الفردي والخاص، فعلا، بصدد آلام المسيح نحو الشمولي المتجسد والموجود في السماء. إن فشل المسيح تجسيد للشمولي في الجزئي وتحطيم للجزئي ليكون بذلك تأكيدا محضا للشمولي. يصير الفشل المطلق علامة على الاستحالة المطلقة بالنسبة للإنسان ليكون موجودا داخل العالم. أؤكد عبر الفشل أن الوجود الإنساني هو واجب محض في الوجود. يساوي الفشل نفي النفي وإثبات التعالي، إنه رفض للتواطؤ مع العالم، إذن فهو براءة (...) الفشل كشف للحرية وحتى للتعالي. إنه عبارة من خداع أي جعل السلبي ماديا»[2].

إن ما يجعل من الفشل النتيجة المحتومة لكل مشروع يسعى الإنسان إلى تحقيقه، كتحرير ذاته مثلا، هو القوة النافية التي تتشكل منها الحرية وتدفعها دائما إلى تجاوز كل ما تتحقق فيه نحو شيء آخر ينبغي تحقيقه من جديد، وهكذا إلى ما لا نهاية. يعاني الإنسان من نقص وجودي يجعل محاولاته في التغلب على هذا النقص فاشلة. هكذا تتحول الحرية إلى السلب التام انطلاقا مما يبدو في البداية أنه يشكل إيجابيتها ألا وهو اتسامها بالتعالي، هذا الأخير الذي لا يفيد شيئا آخر غير التجاوز: تجاوز ما هي عليه نحو ما تريد أن تكونه.

قد يقال إن الفشل مقرون بالفعل الأخلاقي والسياسي في فلسفة سارتر ولكنه ينتفي في المجال الفني حيث يتوصل الإنسان إلى التغلب عن التشتت وإلى خلق تركيب تام ومنسجم إلى أقصى حد[3]. يصعب على قارئ دفاتر الأخلاق الأخذ بهذا

---

(1) انظر بصدد الإشارات إلى الفشل ص 42-43، 77. وبصدد التحليل الخاص بالفشل ص 452-54 من كتاب دفاتر الأخلاق.

(2) Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 454.

(3) هناك نقاد كثيرون يقولون بهذه الفكرة ومن بينهم مثلا فرنر.

Werner Eric, *De la violence au totalitarisme*, ed. Calmann Levy, 1976, p. 183.

الحكم لأن سارتر يدرج الإنجاز الفني ضمن الإنجازات الإنسانية على العموم، مما يجعله يصطدم بدوره بالفشل. «يرفض الإنسان أن يتجسد في أي إنجاز من إنجازاته وكذلك في مجموعها (...) والاعتراف بالفشل يساوي عدم الاعتراف بالذات في الإنجاز، وعدم الاعتراف بالنهاية ككل ذي معنى (...) يتعلق الأمر بهدم كل تحديد ما دام أن الإنجاز هو ذاته تحديد (...) على الفنان أن يكون دائما غير راض بإنتاجه»[1].

إن الاعتراف بالفشل بالشكل الذي تعرضنا له لدليل واضح بدوره على رفض سارتر لكل بناء يهدف إلى خلق إطار تحقق فيه الحرية ذاتها. ولا نعتقد في إمكانية إقران هذا التوجه بفكر آخر غير الفكر الفوضوي خاصة وأن سارتر يتذرع بهذا الفشل لتبرير الثورة والعنف قصد خلق المجموعات المنصهرة، الإطار الملائم للحرية. هكذا يكون الفشل بدوره دليلا سلبيا على الميل السارتري إلى الفوضوية.

(1) Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 453-54.

خاتمة

نعتقد أننا قد استعرضنا ما فيه الكفاية من العناصر التي تسـمح بتصنيف الفكر السـارتري فـي إطـار الفوضويـة. ويمكن تقسـيم هذه العناصر فـي نظرنا إلى صنفين: صنف يتعلق بما يمكن الاصطلاح عليه بالمنطلقات أو الأسس الفكرية، وهي الفرد والنفي والإرادة. وصنف يرتبط بالأهداف المثلى للفعل الإنساني التي تنحصر عنده في الإلغاء التام للصراع والسلطة من أجل تحقيق المساواة والأخوة والوحدة.

إنهـا عناصـر يعتبرهـا الدارسـون خصائـص أساسـية للفكر الفوضـوي، كما أن الفوضويين يجعلون منها الأسـس الحقة والضرورية للفعل الإنسـاني. ولقد تبين لنا عبـر تطويرنـا لأطروحتنـا أن سـارتر يتبنى هـذه العناصر ويدافع عنها إلى أقصى حد، بحيث يأتي بدون شك في مقدمة المفكرين الذين يعلون من قيمة الفرد ومن وظيفة النفي ودور الإرادة. كما يأتي بدون أدنى شـك في مقدمة المفكرين المدافعين عن المساواة والرافضين للسلطة، حيث جعل منهما هاجس فكره وفعله معا.

لقـد لاحظنـا دفاعـه المسـتميت عـن الفـرد. ولـم يلجأ إلى وصـف الفعل في المرحلـة الأولـى مـن فكره والممارسـة في المرحلة الثانيـة إلا ليحاول تبيان كونهما فرديين في الأسس والغايات معا. شكلت هذه النقطة إحدى المعاني التي ينبغي أن يأخذهـا منطلـق الفينومينولوجيـا: «العودة إلى الأشـياء ذاتها». إذا كان من الضروري إعادة النظر في المثالية والمادية، بما في ذلك الشكل المتطور لهذه الأخيرة، فالسبب راجع إلى إغفالهما لأهم خاصية تميز الفعل الإنساني ألا وهي فرديته. لن نعيد هنا مـا قلنـاه فـي البـاب الأول بصـدد هـذا الموضوع، ولنكتف بإشـارة مكانة الفرد داخل المجموعة المنصهرة باعتبارها آخر دعم نعتمد عليه في تبيان تشـبث سـارتر بالطابع الفردي للكائن الإنساني.

لا يمكن لقارئ نقد العقل الجدلي ألا يسـتغرب من المفارقة التي يسـقط فيها سـارتر بصدد تحديده للمجموعة المنصهرة من حيث هي نموذج للتحرر المنشـود. إنه يركز من جهة على انتفاء الغيرية تماما داخل هذه المجموعة، مما يوحي بانتفاء الطابع الفردي من الممارسـة لتصبح هذه الأخيرة جماعية ومشـتركة، فتعطي النشـأة

لكيان مستقل عن الأفراد يكون عبارة عن تركيب بينهم. غير أنه يركز من جهة أخرى على أن هذه النتيجة بالضبط لا يمكن أن تتحقق في إطار المجموعة المنصهرة، لأن الفرد يظل هنا أيضا يتمتع باستقلاليته، وتظل الممارسة الفردية هي الأساس كما هو الحال في مختلف الإطارات الجماعية التي تدخل فيها الحرية. «إن الممارسة الفردية هي القالب التركيبي الذي ينبغي أن تندرج فيه الممارسة الجماعية»، مما يجعل «المجموعة ككل أو كواقع موضوعي لا وجود لها»[1]. هكذا يكون سارتر بتأكيده على هذه المفارقة، أحسن ممثل لما يسمى بلاقابلية الفرد لأن يختزل في كيان ما جماعي، والأكثر من ذلك، لاقابليته لتجاوز فرديته ولو جزئيا.

أما فيما يخص النفي فقد تمكنا من توضيح ملازمته للممارسة التي ينحصر دورها في الهدم. يصدق هذا على المرحلة التي تعتمد فيها الحرية في فعلها على البنيات الوجودية، كما يصدق أيضا على المرحلة التي تغير فيها موقفها وتلجأ فيه إلى بنيات جديدة تكون من إبداعها. لقد خصص سارتر كتاب الوجود والعدم ليجعل من العدم النشاط الوحيد المميز للكائن الإنساني. ولا يكون طبعا في حاجة إلى بذل جهد معين كي يمارس النفي، إذ يستمده من وجوده ليجد نفسه مضطرا لاختزال ممارسته في العدم. أضف إلى هذا أن الغاية التي يمارس الفرد من أجلها العدم تندرج بدورها في إطار هذا الأخير. تظل الغاية في الوجود والعدم كله هي التخلص مما يجعل من الإنسان وجودا للإبقاء عليه كعدم إلى درجة أن سارتر يوحد بكل وضوح بين مفهومي العدم والحرية. أن يكون الإنسان حرا معناه أن يمارس العدم، وان يحقق الإنسان حريته مفاده أن يبقي على البعد العدمي لوجوده.

يحافظ سارتر على هذا المنطلق في كتاباته اللاحقة لـ الوجود والعدم رغم كل الجديد الذي تحمله بالمقارنة مع هذا الأخير. وربما ينبغي القول إنه يعمق هذا المفهوم بدل القول بالحفاظ عليه. ذلك لأن الهاجس الأساسي الذي يخترق دفاتر الأخلاق ونقد العقل الجدلي ومعظم المقالات السياسية الواردة في أوضاع هو التدليل على أن القوة النافية التي يتمتع بها الإنسان تصمد في وجه كل القوى الأخرى التي تحاول أن تجعل من هذا الكائن موجودا موضوعيا كسائر الموجودات الأخرى. إن الوسيلة الوحيدة التي يتوفر عليها الإنسان للتخلص من الوضعيات التي تختزله في

---

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, pp. 543-497.

الوجود هي النفي، الشيء الذي يجعل فيلسوفنا يتبنى الثورة باعتبارها مسألة ضرورية داخل حياة الفرد والمجتمع معا لأنها تجسم في نظره النفي بامتياز.

وتتجلى الأهمية التي يوليها سارتر للنفي بشكل أكبر في الدور الذي يسنده له في تنظيره للتنظيم داخل المجموعة المنصهرة. لا تخرج ممارسة الأفراد في نهاية المطاف عن نفي ما من شانه أن يعيد الغيرية إلى المجموعة. يخدم كل من القسم والترهيب النفي قبل أن يخدما البناء. ويمكن اعتبار المجموعة المنصهرة والمجموعة المنظمة أقوى حجة على رسوخ النفي في الفكر السارتري. لقد كانت أنسب موضوع (وآخر فرصة) لتناول الممارسة الفردية بشكل إيجابي، ما دام التنظيم يقتضي بالدرجة الأولى البناء ومن ثمة الاعتماد على الإيجاب، غير أنه قام بالعكس تماما.

ويأتي عنصر الإرادة في نهاية المطاف ليعمق بدوره الطابع الفردي والسلبي للممارسة، ويدعم التوجه الفوضوي للفكر السارتري كله. لقد ظهر موضوع الإرادة حقا في الفكر الغربي باعتباره مجالا خصبا لإعادة الاعتبار للكائن الإنساني وتخليصه من المقولات التي عملت في القرون الوسطى على تجميد الحياة عنده بتحديده ككائن ذي رسالة دقيقة: العمل على إضفاء العقل والروح، أي ما يشبه فيه خالقه، على جميع الجوانب الأخرى التي تبعده عن الخالق. لقد ارتبطت الإرادة مع الفلاسفة المحدثين باستقلالية الإنسان في تحديد أسس أفعاله وغاياتها من أجل التصدي لكل اتجاه قد يرى فيها تابعا لإرادة أخرى غيرها.

تظل الفكرة حاضرة في كتابات سارتر، ولكنه يسعى في الوقت ذاته إلى جعل الإنسان، عبر تناوله للإرادة، مستقلا كل الاستقلال عن مختلف القوى التي يتوسطها، اجتماعية كانت أو ثقافية أو سياسية أو اقتصادية أو حضارية إلخ... وتفيد الإرادة عنده تمكن الإنسان من توجيه هذه القوى وإعطائها معنى فرديا انطلاقا من النفي الذي يتميز به. لا تنفصل الإرادة بدورها عن النفي، وحينما تقرر إنجاز مشروع ما فإن وسيلتها الأساسية (والوحيدة) في ذلك هي النفي والهدم. لقد لاحظنا كيف يدافع سارتر عن مسألة الإرادة في تفجير الثورة وفي ضبط المجموعة المنصهرة بعد الثورة. كما لاحظنا أيضا كيف يعتمد عليها للتخلص من كل الوساطات الموضوعية والمستقلة عن الفرد كي يحصرها في محيط هذا الأخير ويجعله يتولى العلاقات التي تنسج داخل المجتمع.

يشترك معظم الفوضويين في هذه النقاط الثلاث ويجعلون منها أسسا للفعل الإنساني. إنها المقياس عند كل من برودون وكروبوتكين وباكونين وشترنر للحكم عما إذا كان الفعل مستلبا أم متحررا. كما يشترك الفوضويون أيضا في الشروط التي يضعها سارتر لتفعيل الأسس الثلاثة المذكورة أعلاه وفق طبيعتها الأصلية. إذ يقرنون بدورهم التحرر الفردي بتحرر المجتمع كله أو بتحرر الإنسانية كلها. ويفيد التحرر لديهم المعنى ذاته الذي تعرضنا له عند سارتر، أي غياب السلطة بشكل نهائي، لأن الحالة التي ينبغي توفيرها للإنسان هي «حالة العادات، حالة اجتماعية بدون قوانين وليس حالة القوانين»[1] حسب تعبير ديشون (Deschamps).

وقد ذهب سارتر بعيدا في طرحه للمساواة حيث تجاوز الجانب الاقتصادي والاجتماعي ليثير مساواة من نوع خاص جدا تشكل شيئا واحدا مع الأخوة. ينبغي أن يشعر الفرد داخل المجتمع المتحرر أنه أخ للجميع، بمعنى آخر ينبغي أن تنتفي داخل هذا المجتمع كل عناصر الاختلاف من أي نوع كانت. هذا هو الشرط الأساسي لانتفاء السلطة. يجب ألا تنشأ هذه الأخيرة عن وجود الاختلافات بين الناس من أجل الإبقاء عليها وتعميقها فتقسم بذلك المجتمع إلى فئات وطبقات تتحكم إحداها في الأخرى، ويضطهد بعضها البعض الآخر. إن السلطة مقرونة بالانقسام والتقسيم الشيء الذي يجعلها ملازمة للاستغلال والاضطهاد.

إذا كانت السلطة ترتبط ارتباطا وثيقا بالانقسام فإن القضاء عليها يعني إرساء الوحدة. وهذا هو بالضبط معنى المساواة عند سارتر ومعنى الأخوة أيضا. ولهذا السبب قلنا إن سارتر يذهب بعيدا في طرحه للمساواة. لا نعتقد أن هناك مفكرا في تاريخ الفلسفة الغربية يلح على الوحدة كحل للاستلاب الذي يعاني منه الإنسان مثلما يلح عليها سارتر، أو يطرحها بالشكل الذي يطرحها به سارتر. إنها الموضوع الرئيسي في كل كتاباته الفلسفية وغير الفلسفية. كما أنها تطرح عنده دائما عبر مختلف هذه الكتابات في معنى واحد ودقيق: توصل المجتمع أو الإنسانية إلى خلق إطار يشعر فيه الناس أنهم يشكلون فردا واحدا ويعيشون كالفرد الواحد. ولجوؤه إلى كلمة ذوبان ليشكل منها مفهوما أساسيا في فكره له دلالة كبيرة. يتحقق التحرر الفعلي داخل الوحدة الحقة، والوحدة الحقة هي الوحدة المترتبة عن ذوبان الاختلافات

---

(1) Deschamps, cité par Brosislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, ed. Payot, 1978, p. 109

الفردية، اجتماعية كانت أو اقتصادية أو ثقافية.

يتضح من خلال تلخيصنا لهذه المفاهيم التي يقوم عليها الفكر السارتري، ومن تطويرنا للأطروحة عبر مختلف فصولها، أن سارتر لا يميز بين الأخلاق والسياسة. إنها مسألة لها أهميتها الكبرى في تحديد تصور الفيلسوف للعلاقات الإنسانية. لا نقول طبعا إن سارتر غير واع بهذا الأمر. إنه يرفض إقامة التمييز بين مجال الأخلاق ومجال السياسة اقتناعا منه بضرورة إخضاع الثاني للأول، والانتهاء من ثمة إلى التوحيد بينهما كما هو الشأن لدى كل الفوضويين. وفي توحيد السياسة بالأخلاق نوع من رد فعل على الفصل بينهما خاصة مع بداية الحداثة.

إن «العلاقات بين المجالين علاقات عويصة ومليئة بالفخاخ»[1]، كما يقول ريكور تستدعي إمعان النظر وتدقيق التحليل لتجنب المخاطر التي يؤدي إليها الفصل التام أو التوحيد التام بينهما. ولعل أول ما يسترعي الانتباه، وقد قدم لنا سارتر أحسن مثال بهذا الصدد، هو سقوط الداعي إلى التوحيد بين المجالين في التصور ذاته الذي يقر بالفصل التام. إن ما يعاب على التصور الثاني هو سقوطه في الخلط بين الوسائل والغايات، والانتهاء على مستوى الممارسة إلى القاعدة المعروفة القائلة بأن الغاية تبرر الوسيلة. غير أن هذه القاعدة تكون بكل تأكيد النتيجة نفسها التي تؤدي إليها ممارسة المدافع عن التوحيد التام بين الأخلاق والسياسة. فالمقتنع بإدراك المعنى الحقيقي للمساواة والعدالة والأخوة لا يتردد في اللجوء إلى مختلف الوسائل، مهما بلغت فظاعتها، لتحقيق تلك المساواة وتلك العدالة على مستوى الواقع. هذا بالإضافة إلى أنه يعتبر أن تحقيق هذه الغاية يدخل في إطار واجب لا يمكن بأي حال من الأحوال الإخلال به، فيدفع هذا الأمر بصاحب الفكرة إلى اختزال الحياة في هذا الواجب ليغض الطرف عن وسائل تحقيقه.

لا يعمل الموحد بين الأخلاق والسياسة سوى على خدمة تصور معين للسياسة، تصور يفرغها من معناها الحقيقي ليحولها إلى العنف والإرهاب. هكذا نلاحظ أن سارتر مثلا يسعى إلى البحث عن محو الصراع تماما من المجتمع، وعن إقصاء السلطة نهائيا عنه، بدل البحث عن الطرق التي تسمح للصراعات بالتعبير عن ذاتها وبالدخول في إطار التفاوض، والبحث عن وسائل تليين السلطة وتقسيمها. ونلاحظ

(1) Ricoeur. Paul, *Lectures* 1- *Autour du politique*, edSeuil 1991, p. 251.

أيضا أن النتيجة التي ينتهي إليها بعيدة كل البعد عن أن تدرج في الأخلاق، لأنها تدخل بالأساس في سياسة قائمة على المنع والترهيب والإقصاء. تنقلب السياسة الأخلاقية إذن إلى ضدها لأنها لا ترتبط بالممكن والمعقول بقدر ما تتعاطى لما هو كمال بالنسبة للإنسان، ولما لا يمكن أن يدخل في إطار التمني[1].

لا نسعى بطبيعة الحال إلى تطوير هذه الفكرة بإسهاب، وإننا نذكر بحضورها لدى المفكرين الفوضويين، ولدى سارتر بوجه الخصوص، لأنها توافق تصورهم لمفهومي الصراع والسلطة، وأساسا لكيفية التخلص منهما. ونحن نعتبر أن لجوء سارتر إلى التوحيد بين السياسة والأخلاق جاء نتيجة رفضه للأولى لكونها تقر بتوجيه الصراع وتنظيم السلطة، ونتيجة تقديره للثانية لأنها توحي بإمكانية خلق الوحدة والمساواة والأخوة. بمعنى آخر إن توحيده بين الأخلاق والسياسة يسمح بإحلال الأولى محل الثانية بشكل يجعلها تنفرد بالتنظير والممارسة. إنها وسيلة لتغييب معايير تقويم الفعل، أي تغييب أسسه. الشيء الذي يفيد تبني الفوضوية.

قد يقال إنه من الصعب تصنيف فكر ما في إطار الفوضوية وهو يقرن المشروع الأخلاقي والسياسي بالفشل، أي إنه فكر قائم على التشاؤم، في الوقت الذي نعرف فيه أن ا لفكر الفوضوي فكر ينطوي على التفاؤل. ربما كان الحضور المفرط للتفاؤل عند الفوضويين هو الذي يجعلهم يتبنون التوحيد بين الأخلاق والسياسة، ويجعلهم يأملون في المجتمع الأمثل والطوباوي. هذا بالإضافة إلى أننا نجد سارتر أحيانا يقوم بتصريحات تتنافى مع تصنيفها لفكره، حيث يذهب إلى اعتبار "الفوضوية والفردانية مثلا مجرد حلم"[2].

تستحق هذه الملاحظة التسجيل والاعتبار، لكنها لا تتعارض في نهاية المطاف مع التأويل الذي قمنا به للفكر السارتري. ويمكن الذهاب إلى أنها تدعم التوجه الفوضوي لفكر سارتر أكثر مما تعارضه. لقد أشرنا في أماكن كثيرة، وابتداء من المقدمة، إلى أن أصالة فكر سارتر تكمن بالضبط في توجهه الفوضوي، وأن فوضويته تمتاز بأصالة معينة وهي الانسجام التام مع الفوضوية، أي المكوث خارج النظام والعمل على تكسير النظام. لا يقترن الحلم السارتري بالتوصل إلى مجتمع فاضل

(1) Cf. Ibid.

(2) Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983, p. 92.

يكون قارا بشكل نهائي. إن الوضعية المثلى بالنسبة لسارتر هي الوضعية الفوضوية التي تتحقق داخل المجموعة المنصهرة وداخل المجموعة المنظمة في مرحلتها الأولى حيث تكون الوساطات لا زالت إنسانية. لهذا فإن التشاؤم السائد في الفكر السارتري لا يعني الاستسلام لأمر الواقع. إنه يفيد، على العكس من ذلك، حث الحريات على تكسير الوساطات غير الإنسانية، وعلى خلق الثورات (بدل الثورة) باستمرار. فالوضع الأمثل بالنسبة لسارتر هو أن تكون الثورة موازية للنظام، ولا تخمد في جهة أو في مجتمع إلا لتظهر في جهة أخرى. وإذا كان يعتبر الفوضوية مجرد حلم فإنه يقصد الفوضوية في معناها القديم، أي الفوضوية التي كانت تعتقد في الثورة الواحدة.

هكذا يتحول التشاؤم إلى التحفيز على الثورة والفعل بدل أن يؤدي إلى الاستسلام والارتكاس. لا ينبغي أن ننسى أن سارتر عاش نتائج ثورات متعددة تعرضت لانتقادات عنيفة من داخل المجتمعات التي تمت فيها، ومن خارجها، من طرف المناهضين للفكر الثوري ومن طرف المدافعين عنه أيضا. ولقد واجه سارتر هذا النقد بشقيه من موقف دفاع رغم الإحراج الذي كان يجد فيه نفسه أحيانا بصدد بعض القضايا الشائكة. ولكنه كان من الصعب ألا يتأثر في عمق فكره بالسلبيات التي رافقت التنظيم الموالي للثورة فيعترف بها في النهاية على المستوى النظري (والعملي أيضا). يعبر نقد العقل الجدلي بكل وضوح عن هذه المسألة، ولكنه يعبر بكل وضوح أيضا عن كون فشل التنظيم في تحقيق التحرر التام لا يمنع الثورة أن تظل الإطار الوحيد الذي تتحقق فيه معظم الغايات النبيلة التي تغنى بها الإنسان عبر تاريخه ألا وهي الحرية والأخوة والوحدة. هكذا يمكن القول إن سارتر يذهب إلى تصحيح الفوضوية أو إعادة تأسيسها انطلاقا من وضع سياسي واجتماعي وفكري جديد كان غائبا عن الفوضويين السابقين عليه. إن المحاولة السارترية عبارة عن جهد لإزالة الطابع الطوباوي على الفوضوية، ولاشك أن هذا المنحى هو الذي يعطي أصالة لفكره على المستوى النظري ويفرض عليه في ذات الوقت ضعفا على المستوى السياسي.

الببليوغرافيا

لائحة الكتب

ALBERES R.M.: *Sartre*, éd. Universitaires, Paris, 1964.

ALQUIÉ F.: *La nostalgie de l'être*, P.U.F, 1950.

ALTHUSSER L.: *Pour Marx*, ed. Maspero, 1980.

ANDERSON C. T.: *The fondation and structure of sartrean ethics*, ed. the regents press of Kansas, U.S.A, 1979.

ARENDT A.: *Qu'est-ce que la politique*, trad. Sylvie Courtine Denamy, ed. Seuil, 1995.

________, *Essai sur la révolution*, ed. Gallimard, 1967.

________, *Le système totalitaire*, trad. J-Loup Bourget, Robert davreu et Patrick lévy, ed. Seuil, 1972.

ARISTOTE: *La politique*, trad. Marcel Prélot, ed. Gouthier, 1980.

ARON R.: *Histoire et dialectique de la violence*, Gallimard, 1973.

BAKOUNINE: *Oeuvres complètes*, T. 1, stock éditeur, Paris, 1972.

________, *Oeuvres complètes*, Vol. 8, ed. champ libre, Paris, 1982.

BEAUVOIR (de) S.: *Pour une morale de l'ambiguïté*, ed. Gallimard, 1948.

________, *La Cérémonie des adieux*, Gallimard, 1981.

BRONISLAW B.: *Lumières de l'utopie*, ed. Pavot, 1978.

CHATELET F., *Les conceptions politiques du 2ème siècle*, ed. P.U.F, 1981.

COHEN S. A.: *Sartre 1905-1980*, Gallimard, 1985.

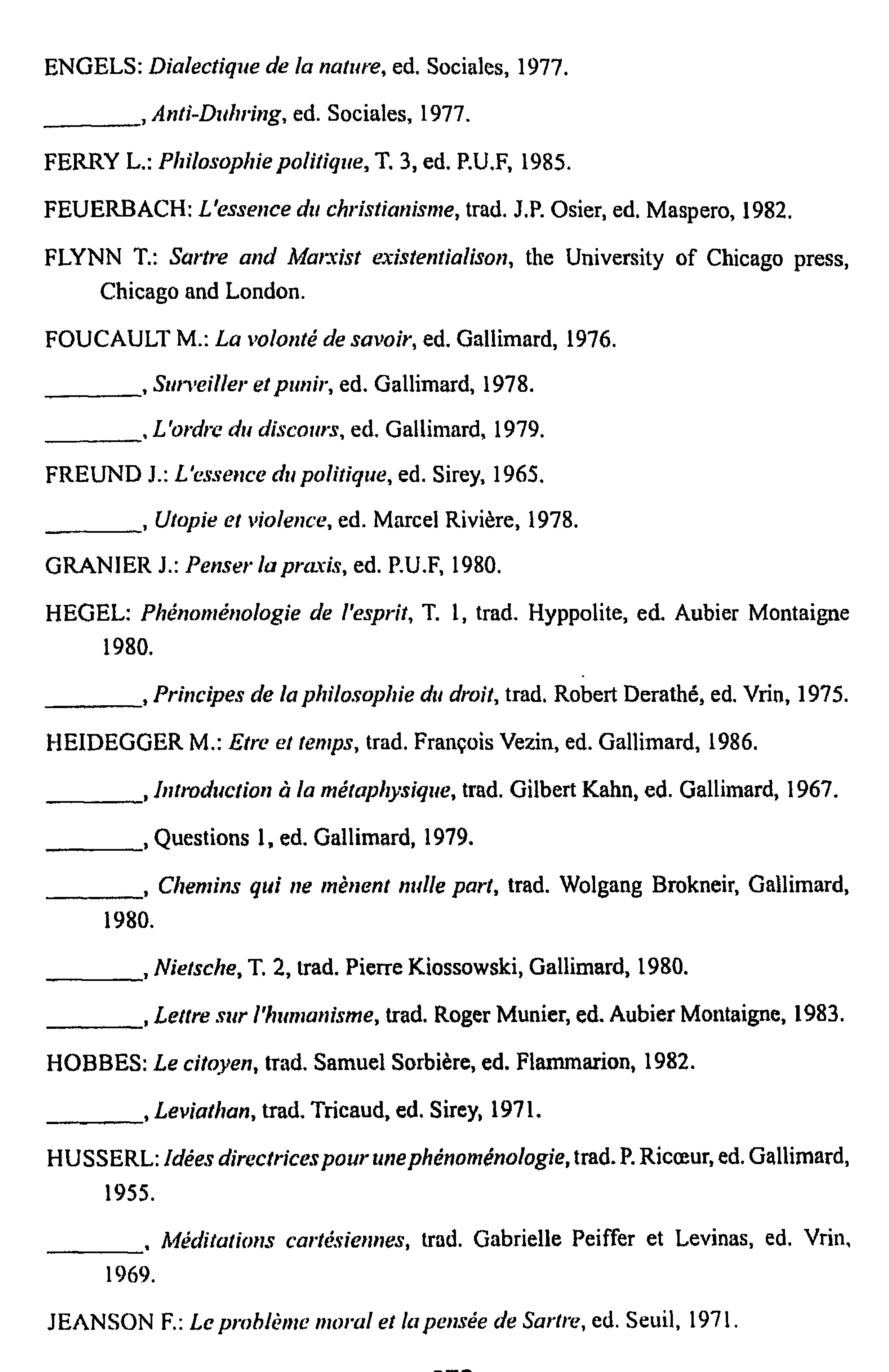
CORNU M.: *Existence et séparation*, ed. L'âge d'homme, Lausanne, 1981.

CRAUSTON M.: *La quintessence de Sartre*, trad. C. Bertoly.

DELEUZE G.: *Qu'est-ce que la philosophie*, ed. Minuit, 1991.

DUQUETTE M. et LAMOUREUX D.: *Les idées politiques: de Platon à Marx*, les presses de l'université de Montréal, 1993.

DESCARTES: *Méditations métaphysiques*, ed. Vrin, 1978.



ENGELS: *Dialectique de la nature*, ed. Sociales, 1977.

________, *Anti-Duhring*, ed. Sociales, 1977.

FERRY L.: *Philosophie politique*, T. 3, ed. P.U.F, 1985.

FEUERBACH: *L'essence du christianisme*, trad. J.P. Osier, ed. Maspero, 1982.

FLYNN T.: *Sartre and Marxist existentialison*, the University of Chicago press, Chicago and London.

FOUCAULT M.: *La volonté de savoir*, ed. Gallimard, 1976.

________, *Surveiller et punir*, ed. Gallimard, 1978.

________, *L'ordre du discours*, ed. Gallimard, 1979.

FREUND J.: *L'essence du politique*, ed. Sirey, 1965.

________, *Utopie et violence*, ed. Marcel Rivière, 1978.

GRANIER J.: *Penser la praxis*, ed. P.U.F, 1980.

HEGEL: *Phénoménologie de l'esprit*, T. 1, trad. Hyppolite, ed. Aubier Montaigne 1980.

________, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Robert Derathé, ed. Vrin, 1975.

HEIDEGGER M.: *Etre et temps*, trad. François Vezin, ed. Gallimard, 1986.

________, *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn, ed. Gallimard, 1967.

________, Questions 1, ed. Gallimard, 1979.

________, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolgang Brokneir, Gallimard, 1980.

________, *Nietsche*, T. 2, trad. Pierre Kiossowski, Gallimard, 1980.

________, *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier, ed. Aubier Montaigne, 1983.

HOBBES: *Le citoyen*, trad. Samuel Sorbière, ed. Flammarion, 1982.

________, *Leviathan*, trad. Tricaud, ed. Sirey, 1971.

HUSSERL: *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur, ed. Gallimard, 1955.

________, *Méditations cartésiennes*, trad. Gabrielle Peiffer et Levinas, ed. Vrin, 1969.

JEANSON F.: *Le problème moral et la pensée de Sartre*, ed. Seuil, 1971.

KAMENKA E.: *Les fondements éthiques du marxisme*, ed. Payot, 1973.

KANT: *Métaphysique des moeurs. Doctrine du droit*, trad. A. Philonenko, ed. Vrin, 1971.

________, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, trad. Victor Delbos, ed. Delagrave, 1974.

LAMOUREUX D. et DUQUETE M.: *Les idées politiques: de Platon à Marx*, Les presses de l'université de Montréal, 1993.

LUKACS G.: *Existentialisme ou marxisme?* trad. E. Kelmen, ed. Nagel, 1961.

MACHIAVEL : *Discours*, ed. Livres de poche, 1985.

MARX K.: *La question juive*, trad. Marianna Simon, ed. Aubien Montaigne, 1971.

________, Manuscrits de 1844 trad. Emil Bottigelli, ed. Sociales, 1972.

________, *Idéologie allemande*, ed. Sociales, 1976.

________, *Les luttes de classes en France*, ed. Sociales, 1967.

________, *18 Brumaire de louis Bonaparte.* ed. Sociales, 1976.

________, *Le Capital T1*, trad. Joseph Roy, ed. Sociales, 1976.

________, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. M. Husson et G. Baia, ed. Sociales, 1977.

MOLNAR T.: *Sartre philosophe de la contestation*, ed. les sept couleurs, Paris, 1976.

MOUNIER E.: *Communisme. anarchie et personnalisme,* ed. Seuil, 1966.

NANCY J.L.: *La juridiction du monarque hégélien*, in rejouer le politique, ed. Galilée, 1981.

PROUDHON: *Justice et liberté*, textes choisis par Jacques Huglioni, ed. P.U.F, 1974.

________, *Les confessions d'un révolutionnaire*, oeuvres complètes, ed. Marcel Rivière 1929.

________, *Du principe fédératif*, ed. M. Rivière, Paris, 1959.

RADGAVI K.: *La dictature du prolétariat et le dépérissement de l'Etat*, ed. Anthropos, 1975.

RENAUT A.: *L'ère de l'individu*, ed. Gallimard, 1986; Sartre, *le dernier philosophe*,

ed. Grasset, 1993.

RICOEUR P.: *Temps et récit T1*, ed. Seuil, 1983.

________, *Du texte à l'action*, ed. Seuil, 1986.

________, *Lectures 1. Autour du politique*, ed. Seuil, 1991.

ROUSSEAU J.J.: *Du contrat social*, ed. livre de poche, 1978.

SARTRE J.P.: *La Nausée*, ed. Gallimard, 1968.

________, *La transcendance de l'Ego*, ed. Vrin 1978.

________, *L'être et le néant*, ed. Gallimard, 1943.

________, *Les carnets de la drôle de guerre*, ed. Gallimard, 1983.

________, *Cahiers pour une morale*, ed. Gallimard, 1983.

________, *L'existentialisme est un humanisme*, ed. Nagel, 1968.

________, *Saint Genêt*, Gallimard, 1964.

________, *Critique de la raison dialectique*, ed. Gallimard, 1974.

________, *Situations III - VI - VIII - X*, ed. Gallimard, 1969-1965-1972-1978.

________, *Huis clos*, Gallimard, 1947.

________, *Les mouches*, ed. Gallimard, 1947.

________, *Le diable et le bon Dieu*, Gallimard, 1991.

SCHAFF A.: *Le marxisme et l'individu*, ed. Armand Colin, 1968.

SCHROYER T.: *Critique de la domination*, trad. Jacgues Debouzy, ed. Payot, 1980.

SCHURMANN R.: *Le principe d'anarchie, heidegger et la question d'agir*, ed. Seuil, 1982.

SCHWARTZ T.: *J.P. Sartre et le marxisme*, ed. l'âge d'homme, 1976.

SEVE L.: *Le marxisme et la théorie de la personnalité*, ed. Sociales, 1975.

STIRNER M.: *L'unique et sa propriété*, trad. Robert L. Reclaire, ed. Stock plus, 1978.

TOOD O.: *Le fils rebelle*, ed. Grasset, 1981.

WEBER M.: *Le savant et le politique*, trad. Julien Freund, ed. Pion, 1969.

WERNER E.: *De la violence au totalitarisme*, ed. Calmann-Lévy, 1976.

لائحة المقالات

ABEL L.: *Metaphysical stalinism*, Dissent Volume 2, Spring, 1965.

BESNIER J.M.: *Sartre, critique de la raison dialectique*, Dictionnaire des oeuvres politiques, P.U.F, 1986.

CRANSTON M.: *Idéologie et philosophie chez Sartre* in *Idéologie et politique*, Institut universitaire européen, 1980.

DENOON CUMMING R.: *This place of violence, obscurity and witchcraft*, in Political theory, Vol. 7, N. 2, May 1979.

DOUBROVSKY S.: *J.P. Sartre et le Mythe de la raison dialectique*, La nouvelle revue française, T. 18, Sept-Nov 1961.

DREYFUS D.: *J.P. Sartre et le mal radical. Mercure de France*, T. 341, Janvier 1961.

ECOLE J.: *Essence et existence*, Etudes philosophiques, N. 3, 1951.

_______, *La création du moi par lui même et l'optimisme sartréen*, Etudes philosophiques, N. 3, 1957.

FLYNN R.T.: *The political thought of J.P. Sartre*, Political theory, Vol. 7, N. 2, May 1979.

FOLLESDAL D.: *La liberté chez Sartre*, trad. Henri Sarlet *Revue internationale* de philosophie, N. 135, 1981.

FRETZ: *Le concept d'individualité. Revue Obliques*, Spécial Sartre, N. 18-19, 1979.

GORZ A.: *De la conscience à la praxis, Livres de France* (Hachette), N. 1, Janvier 1966.

MANENT P.: *La violence et la raison*, contrepoint, N. 2, 1973.

PICCOME P.: *Pur Sartre*, Telos S. Summer, 1980.

ROCKMORE T.: *Sur le néomarxisme: Sartre et Habermas*, Les études philosophiques, Avril-Juin 1980.

ROSSANDA R.: *Sartre' s political practice*, The socialist register, 1975.

SARTRE J.P.: *Entretien in Magazine littéraire*, N. 103-104, Sep. 1975.

________, *Entretien in Magazine littéraire*, N. 182, Mars 1982.

________, *Entretien in Obliques*, Spécial Sartre, N. 18-19, 1979.

الاتجاه الفوضوي في فلسفة سارتر

عبد الحي أزرقان

• كاتب من المغرب

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بجامعة سيدي محمد بن عبدالله بفاس. حصل على دكتوراه السلك الثالث بجامعة السوربون بباريس وعلى دكتوراه الدولة بجامعة محمد الخامس بالرباط. يشتغل مع مجموعات بحث محلية ودولية في إطار الفلسفة الأخلاقية والسياسية. نشر مجموعة من المقالات في مجلات متخصصة وطنية ودولية. وهو يهتم أيضا بمجال الترجمة حيث صدرت له ترجمة كتاب حوارات لجيل دولوز وقريبا سيصدر كتاب في المدرسة الفنومنولوجية لبول ريكور. إنه الآن بصدد إنهاء كتاب عن الربيع العربي.

تكمن أهمية هذا الكتاب في كونه يثير أهم خاصية تميز الفكر السارتري ألا وهي محاولته تقديم الأسس الفلسفية والميتافيزيقية للاتجاه الفوضوي التي ظلت لدى باقي ممثلي هذا الاتجاه محصورة في الإطار النظري السياسي. يطور هذا الكتاب هذه الفكرة في مختلف كتابات سارتر الفلسفية والأدبية والسياسية مركزا على إظهار الحرية باعتبارها أساس الوجود الإنساني ومبينا استمرارية حيوية فكر سارتر داخل مختلف المجتمعات الإنسانية المعاصرة. لا يتوقف سارتر على التأكيد بأن الحرية هي التي تدفع إلى الاستعباد وأن الحرية هي التي تسمح بالتحرير والتحرر. جاهل لأساس الوجود الإنساني من يسعى إلى استعباد الإنسان، وملم بهذا الوجود من يأخذ المبادرة بكل ثقة للتصدي لكل مشاريع الاضطهاد والاستغلال.

يوضح هذا الكتاب أن ما يزيد الفكر السارتري أهمية هو تأكيده على التفعيل المستمر للحرية في مراقبة المؤسسات حتى وإن تم بناؤها لضمان حرية الفرد والجماعة، ذلك لأن المؤسسة تميل بطبيعتها إلى تقليص الحرية، بل إلى محوها. لهذا فإن ترسيخ الديمقراطية لن يحصل فقط ببناء مجموعة من المؤسسات المستقلة لضمان تجنب تمركز السلطة في يد فرد أو مجموعة من الأفراد، وإنما يستدعي أيضا توفير تكوين للمواطن يجعله قادرا على الاقتراح والمساهمة والرفض والاستنكار والانتفاض، أي قادر على أن يكون فعلا إنسانا حرا واعيا بحريته. يتنافى الحفاظ على الحرية، حسب فكر سارتر، في أي تنظيم كان، وأساسا في التنظيم السياسي، مع التفويض [illegible] النهائي. ينبغي أن يكون التفويض محدودا ومرحليا [illegible] حتى تضمن الحرية دائما لذاتها مسألة الفعل [illegible] التي تجعلها تعيش فعلا باعتبارها حرية.

ISBN 978-9953-87-992-5

9 789953 879925

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com